

**Sentir e narrar o sagrado: em torno da sacralização do(s) espaço(s)
aquático(s) e terrestre(s) no Egito Antigo**

**Dissertação de Mestrado em História – Área de Especialização em
Egiptologia**

(Versão corrigida e melhorada após a sua defesa pública)

Setembro, 2015

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Mestre em História – Área de Especialização em Egiptologia, realizada
sob a orientação científica de Maria Helena Trindade Lopes

Ao meu Avô Domingos: a sua ausência dura-me

Aos meus Pais: meu útero cabeça cérebro coração

Aos meus Irmãos: meu colo ombro rosto

*A ti: porque o nosso caminho juntos é largo contínuo inteiro puro
imenso*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer aos meus pais: devo-vos tudo. Mãe: obrigado pela pergunta não invasiva e pelo silêncio activo e carinhoso do olhar. Pai: obrigado pela fidelidade da leitura em fascículos, pela lupa da revisão e pelo contínuo afecto do teu timbre. Obrigado por me terem ensinado que só o amor verdadeiramente importa. Obrigado por terem percebido que ser egiptólogo foi a forma que escolhi para servir o mundo. Acreditem que estou a fazer o meu melhor.

Quero agradecer aos meus irmãos, a minha motivação maior para sorrir. Miguel: obrigado pela tua presença constante. Beatriz: obrigado pela tua alegria luminosa. António: obrigado por nunca parares de questionar. Vocês são os meus tesouros. Se pudesse construí qualquer engenho para que nada de mal vos acontecesse!

Avós: obrigado pelos almoços de quarta-feira, pelo carinho na averiguação do processo, pelo cuidado no encaixe das palavras.

Avó Maria: obrigado por cada telefonema, por cada oração partilhada e pela paciência que só quem ama tem, nos últimos dias de elaboração da dissertação, agradecimento extensível a toda a restante família presente nessas árduas horas. Obrigado pelo incentivo e respeito pelo meu tempo e pelo meu espaço. A casa da aldeia será sempre o nosso Cosmos.

Estou profundamente grato pelos amigos que tenho! André Costa Silva, Sofia Lisboa, Maria Belo, Mariana Castro, Isabel Costa, Sara Alexandre, Alexandre Vaz, Rita Louro (perdoem-me todos os outros cujo nome aqui não evoco!): obrigado pela força, mesmo no silêncio, e por terem tido sempre a certeza de que eu iria conseguir, mesmo quando duvidei! Pessoal da Lista M e do BUL: obrigado pela luta e pelo desejo colectivo de construção do Ensino Superior a que todos temos direito!

Professora Isabel Almeida, Professor José das Candeias Sales, Professor Francisco Caramelo, Professor Ronaldo Gurgel Pereira: obrigado por todo o conhecimento transmitido ao longo do mestrado, sem o qual não teria sido possível chegar aqui, obrigado por cada palavra de incentivo e por cada conselho científico. Quero agradecer à Professora Leonor Santa-Bárbara pela indicação das traduções das fontes gregas e à Professora Joanna Popielska-Grzybowska a enorme gentileza que

demonstrou para comigo ao enviar-me traduções dos *Textos das Pirâmides* da sua própria autoria.

Bárbara, Jessica e Marcus, meus companheiros e amigos: estamos a crescer neste modo de vida que escolhemos! Obrigado por tudo. Teria sido impossível concluir esta dissertação sem vocês. Que o nosso caminho se inunde de Maat! Quando penso em vocês só consigo desejar que tudo vos seja solar. Quero também agradecer à Susana Mota e ao André Patrício pelos conselhos de quem já passou por esta experiência.

Professora Maria Helena: obrigado por aceitar orientar-me neste sinuoso caminho. Obrigado por cada telefonema, cada reunião, cada e-mail, cada mensagem, cada tudo. Obrigado por nunca ter deixado de acreditar em mim. Obrigado pelo abrigo e sentimento de segurança. Obrigado por tudo aquilo que eu não consigo dizer. Sei que sabe tudo. Sei sobretudo que sabe que a distância entre as palavras é sempre a de quem se quer tão bem.

André: obrigado por existires. Obrigado pela certeza.

Sentir e narrar o sagrado: em torno da sacralização do(s) espaço(s) aquático(s) e terrestre(s) no Egito Antigo

Perceiving the sacred: the sacralization of aquatic and terrestrial spaces in Ancient Egypt

Guilherme Cerejeira Borges Pires

RESUMO

O objectivo primordial da presente dissertação caracteriza-se por uma aproximação epistemológica à seguinte pergunta: como sacralizavam os antigos Egípcios o espaço em que identitariamente se inscreviam e reconheciam? Assim, a nossa temática central será a da sacralização do espaço, em contexto civilizacional nilótico, mais concretamente, do(s) espaço(s) aquático(s) e terrestre(s). Entenderemos o conceito de "espaço" em sentido lato, referindo-nos às superfícies aquáticas e à camada telúrica egípcia e não a um espaço concreto, como a "casa" ou o "templo". Trata-se assim, de compreender a forma como o colectivo humano egípcio foi sentindo e narrando o seu espaço sagrado, pelo que a realidade espacial será abordada, essencialmente, na sua capacidade construtora da identidade de um povo.

PALAVRAS-CHAVE: Egito Antigo, Espaço Sagrado, Água, Terra, Cosmogonia

ABSTRACT

This dissertation intends to respond to a fundamental question: how did the Ancient Egyptians sacralise the space in which they inscribed their identity and therefore recognized themselves? Our main topic will be the sacralisation of space in the Nilotic civilization, more specifically, the aquatic and terrestrial space(s). We shall regard the concept of "space" in a broader sense, in which we refer the aquatic surfaces and the land-based layer and not to a particular space, such as "the house" or "the temple". Hence we will try to comprehend how the Egyptians felt and narrated their sacred space, so the spatial reality will be addressed primarily in its construction ability of building a people's identity.

KEYWORDS: Ancient Egypt, Sacred Space, Water, Land, Cosmogony

ÍNDICE

Lista de Abreviaturas.....	vii
Introdução.....	1
Capítulo 1: A sacralização do espaço: perspectivas e abordagens teóricas.....	9
1.1. O sagrado: evolução no entendimento de um conceito.....	9
1.2. O espaço enquanto dimensão do sagrado.....	14
Capítulo 2: A sacralização do espaço aquático.....	20
2.1. A água doce do Nilo: potencialização da vida e da destruição.....	21
2.2. A água salgada do mar: o “desafio” do homem egípcio.....	32
Capítulo 3: A sacralização do elemento terrestre.....	46
3.1. A superfície ctónica egípcia como expressão do sagrado: contrastes, densidades e deuses.....	47
3.2. O solo egípcio – recinto sagrado; o solo estrangeiro – palco profano.....	59
Capítulo 4: Narrativas, discursos e cosmovisões do “Duplo País” – o relato cosmogónico egípcio como fenómeno de sacralização da água e da terra.....	68
4.1. O lugar da “Primeira Vez”: as concepções cosmogónicas egípcias como elementos de sacralização da água e da terra.....	71
4.1.1. O lugar da “Primeira Vez”: o Egipto como “Centro” do Cosmos.....	71
4.1.2. O lugar da “Primeira Vez”: no princípio era a água.....	76
4.1.3. O lugar da “Primeira Vez”: a terra como emergência.....	89
4.2. A concepção antropogónica egípcia: sacralização da água e da terra?.....	99
Conclusão.....	110
Fontes.....	114
Bibliografia.....	115
Anexos.....	I

LISTA DE ABREVIATURAS

AAVV	Autores Vários
a.C.	Antes de Cristo
BdE	Bibliothèque d'Étude
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale</i>
Col.	Colecção
d.C.	Depois de Cristo
Dir.	Director
Ed(s).	Editor(es)
IFAO	Institut Français d'Archéologie Orientale
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archeology</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>LÄ</i>	<i>Lexikon der Ägyptologie</i>
<i>L.M.</i>	<i>Livro dos Mortos</i>
NINO	Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten
oDeM	Ostraca Deir el-Medina
<i>Op. Cit.</i>	<i>Opere Citato</i> (obra citada)
P.U.F.	Presse Universitaire Française
P(p)	Página(s)
RdE	Revue d'Égyptologie

s.d.	Sem data
s.l.	Sem local
ss	Seguintes
<i>TdE</i>	<i>Trabajos de Egiptologia</i>
<i>T.P.</i>	<i>Textos das Pirâmides</i>
<i>T.S.</i>	<i>Textos dos Sarcófagos</i>
Vols.	Volumes
<i>Wb</i>	<i>Wörterbuch des Ägyptischen Sprachen</i>
<i>ZÄS</i>	<i>Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde</i>

Introdução

Tudo desde sempre.

Nunca outra coisa.

Nunca ter tentado.

Nunca ter falhado.

Samuel Beckett in *Pirovante Marche*

A sacralização do espaço constitui uma componente indesmentível do pulsar e do sentir religioso. Na verdade, para o homem religioso, o espaço é composto por unidades simbólica e significativamente distintas, algo que surge plasmado em dois grandes pólos conceptuais: a um espaço sagrado, “forte”, positivo, contrapõe-se um espaço profano, “fraco”, malfazejo. Os homens do antigo Egipto, evidentemente, não escaparam a este fenómeno, que rompe as barreiras do tempo e do espaço, sobretudo se atendermos a que nos reportamos a uma civilização em que a natureza assume um papel preponderante, participando tanto da construção da História quanto os homens que a compõem e enquadram. Foi precisamente em torno dos mecanismos de sacralização do espaço - ou seja, de apropriação de um contexto espacial e de reconhecimento de características identificáveis e reconhecíveis como sagradas - que nos propusemos a trabalhar e a pensar, constituindo o objecto de estudo desta dissertação a que achámos por bem intitular: *Sentir e narrar o sagrado: em torno da sacralização do(s) espaço(s) aquático(s) e terrestre(s) no Egipto Antigo*.

Assim, o objectivo primordial desta digressão investigativa pode ser apresentado como uma tentativa de resposta à seguinte interrogação: como sacralizavam os antigos Egípcios o espaço em que identitariamente se inscreviam e reconheciam?

Importa, todavia, clarificar alguns aspectos para que as páginas seguintes sejam correctamente compreendidas.

Primeiramente, dados os constrangimentos espaço-temporais que maculam toda a vida académica, cingir-nos-emos ao(s) espaço(s) aquático(s) e terrestre(s).

Em segundo lugar, de entre o manancial de fontes legado pela civilização nilótica e que serviriam o propósito supra-explicitado (textuais, pictóricas,

arquitectónicas, objectuais...) optámos por nos focar essencialmente nas resultantes da produção literária. Deste modo, faremos recurso de fontes textuais para ilustrar as realidades por nós estudadas e evocadas. Observe-se, contudo, que utilizámos a preposição “de” e não a locução prepositiva “das” na formulação do período prévio. De facto, não é nosso intuito recolher, elencar ou apresentar todo o *corpus* documental literário pertinente ou referente ao pensamento sacralizante do espaço no antigo Egipto, tarefa inglória, dadas as vicissitudes logísticas de uma dissertação de mestrado. Pelo contrário, faremos por patentear tão somente os exemplos que, no nosso entender, se revelam mais significativos, sendo os mais relevantes apresentados em anexo. A este propósito, cabe ainda referir que não nos deteremos em considerações de cariz filológico ou de crítica textual, salvo quando estas se revelem absolutamente necessárias para a compreensão do exposto. Por este motivo, não apresentaremos traduções próprias, entendendo serem, as que nesta dissertação expomos, de elevada qualidade, pelo que uma tentativa nossa de as ultrapassar revelar-se-ia vã e infrutífera. Simultaneamente, e constrangidos, novamente, por matéria de economia de espaço, preferimos não incluir os textos hieroglíficos e respectivas transcrições das fontes egípcias consultadas, permitindo que nos alongassemos mais demoradamente na temática que aqui nos preocupa. Não obstante, não deixaremos de remeter para a bibliografia especializada, convidando todos quantos por aquelas realidades nutram interesse a consultá-la. Tal não significa, contudo, que não apresentemos, no momento primeiro em que figurem no corpo do nosso texto, a transliteração reveladora de determinado nome ou expressão no sistema linguístico egípcio, sempre que o considerarmos pertinente, como sucede nos casos dos nomes e agrupamentos divinos.

Paralelamente, impõe-se explicitar que a matéria-prima do nosso estudo – o espaço – será aqui entendida fundamentalmente na sua dimensão mitológica e religiosa, pelo que o eventual tratamento da sua componente geográfica e geológica servirá apenas de base explicativa e clarificadora para a primeira. Neste prisma, não almejamos uma descrição geofísica do espaço egípcio: mais do que fauna e flora falaremos de mito e significado; mais do que a pormenorização dos constituintes urbanísticos e arquitectónicos, aludiremos a percepções, concepções e cosmovisões. Simultaneamente, e decorrente do previamente exposto, entenderemos o conceito de “espaço” em sentido lato, referindo-nos, não a uma circunscrição espacial específica como a “casa” ou o “templo”, mas às superfícies aquáticas e à camada telúrica egípcia como um todo

geográfico mas também simbólico, pelo que não será erróneo afirmar que tomaremos a água e a terra como espaços-elementos. Trata-se, pois, de procurar apreender a forma pela qual o colectivo humano egípcio foi sentindo e narrando o seu espaço sagrado, pelo que a realidade espacial será aprofundada, essencialmente, na sua capacidade e vocação de construção identitária de um povo. O espaço constitui assim um convite a um sobrevoo civilizacional: edificante do ADN do conjunto populacional, o espaço serve de suporte e pretexto para que nos refiramos à geografia e aos constructos religiosos mas também a sistemas político-administrativos, opções económicas, contactos culturais ou ainda à definição de estratégias bélicas. A História do espaço é a História do espaço e de todos quantos nele vivem e com ele convivem.

Ainda que o nosso estudo se centre na civilização faraónica, acreditamos que a nossa investigação ficará enriquecida se levarmos em linha de conta os contributos provindos de outros domínios do saber. Não subscrevemos nem aderimos a uma Egiptologia fechada em si mesma. Pelo contrário, julgamos que aquela será mais frutífera se considerar os autores de outras áreas do conhecimento, não raras vezes mais “inspirados” do que os próprios egiptólogos, como refere Erik Hornung¹. No referente ao nosso objecto de estudo, este facto evidencia-se ainda mais relevante, posto que os problemas psíquicos, sociais e religiosos, como são os dos que aqui nos ocupamos, são comuns a toda a Humanidade, aproximando mulheres e homens de todos os espaços e tempos². Como sublinha Horden, em matéria de religião não devemos limitar-nos à nossa disciplina de especialidade, sob pena de produzirmos algo “ingénuo”³.

Não obstante, também a este nível fomos forçados a restringir o nosso espectro analítico. Deste modo, focar-nos-emos maioritariamente no pensamento de três autores, diríamos “fundadores”, cujos contributos são, no nosso entender, de grande valia para o estudo que aqui apresentamos: o teólogo alemão Rudolf Otto (1869-1937), o filósofo francês Gaston Bachelard (1884-1962) e o historiador das religiões romeno Mircea Eliade (1907-1986). De facto, ainda que estes autores, bem como os que caminham na sua esteira, não se debrucem especificamente sobre o Egipto Antigo, as suas

¹ “Les égyptologues se sont souvent montrés moins biens inspirés que des non-spécialistes” (HORNUNG, E., *Les dieux de l’Égypte – Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986, p.9).

² Cf. CLARK, R.T.R., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London, Thames and Hudson, 1978, p.11.

³ “In the study of religion to ignore the conclusions in other disciplines is to run the risk not only of allowing unwarranted assumptions to go unchallenged but also of being considered academically naïve” (HORDEN, P. J., *Religious Conceptions and the World of Nature in Ancient Egypt*, Tese de Doutoramento apresentada à McMaster University, Ontario, 1972 [texto policopiado], p.7).

perspectivas teóricas e conceptuais, podem, do nosso ponto de vista, revelar-se extremamente úteis para a compreensão do fenómeno da sacralização do espaço em contexto civilizacional nilótico, sobretudo quando e se cruzados com as investigações da Egiptologia, algo que esperamos ser capazes de elaborar.

Desta forma, optámos por, na arquitectura da nossa dissertação, incluir um primeiro capítulo, que surge como preâmbulo teórico, fulcral para o exercício de uma argumentação mais sólida nas secções subsequentes, nas quais nos deteremos nas realidades intrinsecamente egípcias. Decidimos subdividir o capítulo inaugural do nosso trabalho, a que chamámos “A sacralização do espaço: perspectivas e abordagens teóricas”, em dois subcapítulos. Assim, se no primeiro procuraremos elaborar um brevíssimo périplo pelos principais autores que se referiram teórica e epistemologicamente ao sagrado, no segundo, adicionaremos a realidade espacial à consideração do fenómeno do sagrado. Neste primeiro movimento investigativo os três autores supra-citados terão, evidentemente, especial destaque.

Nos dois capítulos seguintes dedicaremos a nossa atenção à análise dos espaços-elementos que apontámos como objecto de estudo, ou seja, a água e a terra, procurando neles averiguar da pertinência, em contexto egípcio, do binómio sagrado/profano. Posto que, na concepção egípcia, o universo foi trazido à existência em meio aquático, iniciaremos o nosso périplo investigativo por aquela.

Deste modo, no segundo capítulo trataremos as superfícies aquáticas, dedicando uma primeira subsecção a considerações alusivas ao Nilo, curso de água “nacional”, mimético do Nun – o Oceano Primordial e génese do Cosmos – concentrando-nos na sua característica mais icónica: o facto de inundar e assim potenciar vida e garantir a continuidade da existência dos Egípcios. Na segunda parte do referente capítulo, abordaremos as águas salgadas que banham o espaço egípcio, dedicando a nossa atenção ao Mediterrâneo e ao Mar Vermelho, autênticos “desafios” que se colocam ao homem egípcio, entendidos religiosa e simbolicamente de forma distinta das águas doces do Nilo. Abrindo o Egipto ao mundo desconhecido, a esse imenso “lá fora”, o mar desempenhará, no jogo existencial do colectivo humano egípcio, uma oportunidade política e económica mas também uma ameaça à integridade territorial egípcia e à continuidade dos seus elementos civilizacionais unificadores. Deste modo, questionar-nos-emos a respeito de uma possível oposição entre “águas sagradas” e “águas profanas” nas concepções e estruturas mentais dos antigos egípcios.

No capítulo terceiro, dedicado à terra entendida enquanto superfície-solo do “Duplo País”, versaremos, na primeira secção, a respeito da sacralização do espaço “nacional”, evidenciado os seus contrastes internos que geram e configuram diferentes leituras relativamente a um entendimento de espaço sagrado, particularmente, os referentes ao solo arável, banhado pela inundação nilótica (“Terra Negra”) e às regiões desérticas (“Terra Vermelha”), cuja esterilidade convoca uma simbologia de morte e isolamento. Apresentadas as discrepâncias internas do solo egípcio, estaremos aptos a escarpelizar a oposição simbólico-vivencial existente entre o território “nacional” e as regiões estrangeiras, procurando detectar sinais e expressões da dicotomia entre “solo sagrado” e “domínios profanos”, movimento que empreenderemos na segunda subsecção do supra-mencionado capítulo.

Por fim, no quarto e derradeiro capítulo, por nós baptizado de “Narrativas, discursos e cosmovisões do “Duplo País” – o relato cosmogónico egípcio como fenómeno da sacralização da água e da terra”, pretendemos que estes dois elementos espaciais se intersectem na nossa exposição, empreendendo uma digressão investigativa que visa a paisagem sagrada *par excellence*: o local onde amanheceu o cosmos *in illo tempore*, onde a vida veio à existência, o sítio da “Primeira Vez”. Faremos assim uma incursão pelas concepções cosmológicas e cosmogónicas egípcias. Não pretendemos, uma vez mais, abarcá-las na sua totalidade mítico-simbólica. Ao invés, faremos por assinalar o que naquelas existe de aquático e terrestre, algo que se evidencia particularmente revelante, visto que a linha teológica preponderante nos relatos cosmogónicos egípcios aponta a génese num demiurgo, solitário e em estado de latência no primevo oceano (Nun, elemento aquático), que protagoniza o seu gesto criador, na maioria das narrativas, sobre uma porção de terra identificada como uma colina ou montanha primordial (solo-terra). Observados estes dois elementos fundamentais do processo genesíaco nilótico, interrogar-nos-emos a respeito de uma possível influência da sacralização da água e da terra na forma como os Egípcios cogitavam as suas próprias origens, elaborando um breve comentário alusivo às ideias antropogónicas do povo nilótico. Trata-se, novamente, de não nos ficarmos pela sacralização da realidade espacial, no seu aspecto imediato, permitindo entrever os interstícios por onde aquela espreita, procurando seguir o vasto rasto por aquela deixado.

Alicerçando os nossos trabalhos na estrutura apresentada, acreditamos estar a conferir uma coesão semântica ao conjunto da nossa dissertação, articulando os

dispositivos teológicos e antropológicos, bem como o aparato lexical, que permitem e evidenciam a identificação do espaço como pertença do si-próprio e, mais ainda, possibilitam a sacralização desse espaço delimitado, específico e distinto dos demais (capítulo 1) com a paisagem aquática (capítulo 2) e a camada terrestre (capítulo 3) egípcias.

De tudo o que por nós tem vindo a ser elencado se depreende que, ainda que tenhamos ocasião de os explicitar em detalhe, estaremos sempre a operar com os conceitos de identidade e alteridade. Como teremos ocasião de desenvolver, o espaço sacralizado pelos Egípcios é aquele que é por estes reconhecido como seu, com o qual estabelecem uma relação de pertença e intimidade, por oposição a um espaço de outrem, sentido como nocivo e profano. Desta forma, operar com o conceito de espaço sagrado é, como foi referido, protagonizar um voo sobre a identidade de um conjunto civilizacional, no caso concreto, o dos antigos Egípcios. Neste sentido, e uma vez que trabalharemos com o núcleo identitário daquele conjunto populacional, não nos pareceu de grande argúcia e nexu elaborar um recorte cronológico que *a priori* compromettesse e condenasse a nossa leitura dessa identidade civilizacional enquanto um todo complexo. A este nível, porém, importa mencionar que não nos demoraremos no tratamento das particularidades da sacralização do espaço em contexto amarniano, não porque não sejam aquelas dignas de interesse ou estudo, mas porque se apresentam como um parêntesis no devir histórico nilótico, processando-se numa escala temporal reduzida – uma cronologia irrepetível - e não no macro-percurso edificador e identitário de um povo, que aqui nos interessa explorar. Tal não significa, contudo, que nos furtemos ao tratamento de cronologias específicas para determinadas realidades da nosso tema-problema. Assim, por exemplo, a avaliação do Mediterrâneo no sistema religioso egípcio requer, como esperamos tornar claro, maiores comentários a respeito do Período Saíta, por ter sido naquele momento que o Egipto se torna, efectivamente, uma potência mediterrânica. Pretendemos apreender um todo mas esse todo não é uma mera soma de partes iguais, exigindo tratamentos distintos para realidades diferenciadas. No que à cronologia diz respeito, importa ainda referirmos que seguimos a proposta por Ian Shaw⁴. A datação apresentada, salvo expressa menção contrária, é, portanto, a defendida por aquele autor.

⁴ Cf. SHAW, I., *The Oxford history of Ancient Egypt*, London, Oxford University Press, 2000, pp.480-489.

Estamos cientes dos riscos e das eventuais fragilidades que a dissertação apresentará em virtude da opção por nós tomada e assumida e não temos a sobrançeria de considerarmos este um caminho melhor ou mais válido que os demais: é simplesmente o nosso. Lançamos, contudo, o apelo para que esta temática, que nos parece tão importante, seja alvo de estudos monográficos parcelares, que se reportem a realidades cronológicas e geográficas mais específicas, por forma a melhor progredirmos neste domínio.

Estamos outrossim conscientes da profunda subjectividade de que tal atitude metodológica se reveste. Não nos equivoquemos pela inclusão do verbo “narrar” no título da nossa dissertação. Com efeito, não almejamos, com o presente trabalho, um exercício de narrativismo histórico, em que se pretende relatar os factos como estes ocorreram *exactamente*. Assim, daremos preferência ao emprego de advérbios como “provavelmente” em detrimento de outros, como “certamente”. É que, nunca descurando a preocupação com o rigor científico e metodológico, não pretendemos alcançar qualquer “verdade”, esse impossível (e, por ventura, indesejável) todo-absoluto a quem quer que se dedique ao estudo do passado. Sabemos que o que aqui podemos apresentar é apenas e só a nossa versão, a nossa leitura, a nossa interpretação das realidades em estudo, que nos é sugerida pelas fontes e referências bibliográficas a que tivemos acesso e que por nós foram consultadas. Tivéssemos consultado outras e o produto da nossa investigação teria sido diverso. Apoiamos o reconhecimento e abertura às subjectividades no seio da comunidade historiográfica e é nela que pretendemos trilhar caminho: reconhecemos, sem qualquer complexo de culpa, que a nossa situação e o nosso contexto – pessoal, profissional, político, ideológico, relacional, religioso – determinam e condicionam tudo quanto pensamos e redigimos. A sacralização do espaço no antigo Egipto aqui apresentada é a nossa proposta no tempo presente e na actual circunstância, com todas as consequências que daí decorrem. Não alimentamos qualquer ilusão contrária.

Ao longo do nosso trabalho faremos por ir burilando as questões aqui enunciadas. Esperamos, no término do nosso percurso investigativo e reflexivo, sermos capazes de fornecer um contributo válido à interrogação que nos impele: como sacralizavam os antigos Egípcios o espaço em que identitariamente se inscreviam e reconheciam? Se falharmos valeu-nos, pelo menos, a tentativa. Preferimos o risco do erro à certeza da ausência.

Tentemos então. Falhemos então.

Capítulo 1: A sacralização do espaço: perspectivas e abordagens teóricas

1.1. O sagrado: evolução no entendimento de um conceito

Quoique j'aie évité de mêler le profane avec le sacré.

Racine in *Esther*

A sacralização, isto é, o acto de tornar sagrado, constitui o âmago de toda a religião. A religião é uterina ao sagrado. De facto, é a partir do elemento sagrado que se alicerça e constrói todo o edifício religioso⁵.

Do sagrado o mais elementar que podemos afirmar é que o mesmo se opõe ao profano⁶. A primeira formulação desta realidade binária deve-se a Durkheim no seu estudo “La prohibition de l’inceste et ses origines”, publicado no primeiro volume do *Année Sociologique*, no término do século XIX⁷. É por intermédio da tomada de consciência da distinção destes pólos – acto inicial e fundador - que o Homem empreende o gesto sacralizador, o que levou teóricos pioneiros do estudo da História das Religiões⁸, como Durkheim e Mauss, a situá-lo nas origens da sociedade. O sagrado seria assim uma força colectiva, um elemento vital que residiria na génese de toda a organização gregária e social⁹. Consequentemente, para Durkheim e a sua escola sociológica francesa, uma religião corresponderia a um “système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrés”¹⁰.

O início do século XX conheceria a emergência de diversas propostas de reflexão em torno da busca das origens do fenómeno religioso e, por extensão, da

⁵ ““The sacred” or “holy” might be considered the starting point in the religious experience of man. Religion and “the sacred” are so intricately interwoven that by studying the latter we can begin to comprehend the former” (HOFFMEIER, J.K., *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt: The Term Dsr, with Special Reference to Dynasties I-XX*, Orbis Biblicus et Orientalis 59, Freiburg, Universitätsverlag, 1985, p.vi.)

⁶ Cf. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1977, p.23; ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, 1992, p.13.

⁷ Vd. BERGEAUD, P., “Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept “opérateur” en histoire des religions” in *Revue de l’histoire des religions*, tomo 211 n°4, 1994, p.402.

⁸ Para uma aproximação aos primeiros estudos no campo da História das Religiões e, consequentemente, da dicotomia operatória sagrado/profano, propomos, entre outros: BERGEAUD, P., *Op. Cit.*, pp.387-418; COURTAS, R., ISAMBERT, F.-A., “La Notion du “sacré”. Bibliographie thématique” in *Archives de sciences sociales des religions*, n°44/1, 1977, pp.119-138.

⁹ Vd. RIES, J., ““Homo religiosus” et le sacré” in POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1984, p.1488.

¹⁰ DESPLAND, M. “Religion” in POUPARD, P., *Op. Cit.*, p.1421.

compreensão do sagrado. Estas são grandemente devedoras de dois movimentos contemporâneos fundamentais: por um lado, o evolucionismo darwiano; por outro, a psicologia freudiana¹¹. Caberá a Rudolf Otto, em 1917, momento da impressão da sua obra fundamental *O Sagrado*, o rompimento com estas perspectivas.

Para o estudioso alemão, o sagrado corresponderia a uma categoria interpretativa e avaliativa apenas existente no domínio religioso enquanto tal. Reportarmo-nos-íamos assim a algo profundamente complexo, alheio a tudo o que é racional, conforme sucede com a noção de “belo” no campo da Estética, isto é, “algo de inefável”¹². Ora é precisamente este sentimento, que é “totalmente outro” (*das ganz andere*) ao ser humano, não susceptível de definição mas apenas de exame, que não pode ser ensinado mas tão somente desperto, que será baptizado pelo autor de “numinoso”¹³.

Não sendo racional, o “numinoso” só pode ser indicado mediante a reacção que provoca no homem religioso. Ora este comportamento reactivo espelha-se em dimensões vivenciais paradoxais e simultâneas. Se, por um lado, o “numinoso” e, portanto, o “sagrado”, espoleta um sentimento de terror que cresce no seio de quem o vivencia (*mysterium tremendum*)¹⁴, por outro, esta componente repulsiva não impede nem diminui a experiência da atracção do sujeito face a essa existência não racional (*mysterium fascinans*)¹⁵. O indivíduo sente-se assim como que dominado por esse imensurável “enorme” (*majestas*)¹⁶, que o envolve numa simultaneidade de temor e amor. A fim de clarificar esta definição em torno da habitação do sagrado pelo Homem, citemos uma analogia proposta por Roger Caillois, autor francês que, de alguma forma, caminha na esteira de Otto:

“Au fond, le sacré suscite chez le fidèle exactement les mêmes sentiments que le feu chez l’enfant: même crainte de s’y brûler, même désir de l’allumer; même emoi devant la chose prohibée, même croyance que sa conquête apporte force et prestige – ou blessure et morte en cas d’échec.”¹⁷

¹¹ Cf. HOFFMEIER, J.K., *Op. Cit.*, p.vii.

¹² Vd. OTTO, R., *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1992, p.13.

¹³ Cf. *Idem*, pp.14-15.

¹⁴ Vd. *Idem*, p.22.

¹⁵ Cf. *Idem*, p.56.

¹⁶ Vd. *Idem*, pp.61-63.

¹⁷ CAILLOIS, R., *L’homme et le sacré*, Paris, Gallimard, col. “Folio/Essais”, 1988, p.48.

Assim, o sagrado (o “numinoso”) actua no Homem como o fogo, gerando um medo de ser queimado que em nada diminui a vontade de alumiar. Segundo Otto, e os seus seguidores, o sagrado intervém no ser humano como agente de repulsa e de atracção: a possibilidade da falha e do erro fatal mas também a vontade incontável de ir ao encontro, de tentar tocar, de fazer por sentir.

Deste modo, se a escola sociológica inaugurada por Durkheim definiu o sagrado numa Humanidade geneticamente gregária e societária, Otto colocou-o no epicentro da experiência individual, subjectiva, que em tudo extravasa o entendimento racional humano, sendo-lhe, por isso, “totalmente outro”¹⁸. Se para Durkheim o estudo do sagrado é inseparável da análise da sociedade e do seu comportamento colectivo, para Otto o estudo do fenómeno religioso é indissociável do exame do homem religioso e da sua experiência individual¹⁹.

Sendo impossível elencar todos os autores neste périplo, forçosamente breve, em torno dos vectores centrais do pensamento sobre o sagrado que se foram ao longo do tempo produzindo, importa não deixar de mencionar o nome de Gerard van der Leeuw²⁰. Para este autor, de resto versado em Egiptologia, o sujeito religioso (*homo religiosus*) é aquele que crê na presença de uma força – o sagrado – e que ajusta o seu comportamento em função da mesma. O sagrado manifesta-se assim enquanto força que intervém na experiência vivida do Homem mas que nunca cessa o seu mistério²¹. Descobrimos esta força nos seres, objectos e meio envolvente, o Homem passa a tomá-los como sagrados, ou seja, protagoniza o acto da sacralização²². Consequentemente, a sacralização corresponderia ao comportamento humano de detectar essa força imanente e superior em elementos que assim passam a assumir uma outra natureza, por ventura, absoluta. Se Otto havia sobretudo considerado o homem religioso enquanto sujeito psicológico, van der Leeuw perspectiva-lo maioritariamente na óptica do seu comportamento²³.

¹⁸ Este movimento de (re)valorização do indivíduo havia sido já iniciado por Freud, mediante as suas observações psicanalíticas. Todavia, o austríaco não distingue as duas categorias correspondentes ao sagrado e ao profano, preferindo, ao invés, as oposições consciente/inconsciente, desejo/interdito. A este título, veja-se, por exemplo, a obra *Totem e Tabu*. (Cf. BORGEAUD, P., *Op. Cit.*, p.410).

¹⁹ Vd. RIES, J., *Op. Cit.*, p.1488.

²⁰ Do conjunto da sua obra, e para a temática aqui abordada, destacamos VAN DER LEEUW, G., *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948.

²¹ Cf. RIES, J., *Op. Cit.*, p.1489.

²² Vd. RIES, J., “Homo Religiosus” in POUPARD, *Op. Cit.*, pp.724-725.

²³ Cf. *Ibidem*.

Esta atenção em torno da manifestação do sagrado no devir histórico da Humanidade será detalhadamente analisada nos trabalhos de fenomenologia e hermenêutica religiosas assinados por Mircea Eliade, cujo contributo teórico modificou grandemente as vias de aproximação do sagrado, inclusivamente pela introdução de um novo aparato lexical para o entendimento desta questão.

Com efeito, Eliade cunhará a manifestação do sagrado com o termo “hierofania”²⁴. Esta situa-se num momento histórico concreto, revelando não apenas uma modalidade do sagrado como também a situação do Homem no contexto específico em que a revelação do sagrado tem lugar²⁵. A História das Religiões corresponde, para este autor, a uma sucessão de hierofanias²⁶. É interessante observarmos que esta solução teórica inscreve-se no programa conceptual definido por Otto (o que por ventura terá levado a que se tenha considerado Eliade como “apologético” face ao autor alemão²⁷), no sentido em que também aqui se identifica como ente sacralizado aquele que surge dotado do previamente mencionado *das ganz andere*. Escutemo-lo:

“A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*.”²⁸

Assim, o sagrado apreende-se mediante as suas manifestações no cosmos. Na realidade, o próprio cosmos pode ser entendido como uma grande hierofania, no sentido em que, para aqueles que experienciam o religioso, toda a Natureza é passível de se apresentar como sacralidade cósmica²⁹. Quer isto portanto dizer que o sagrado nunca se manifesta na sua forma “pura”³⁰, desenvolvendo-se num conjunto de modalidades que configuram uma morfologia instável³¹. Todavia, ainda que incerta e inconstante, a

²⁴ Para uma correcta compreensão da terminologia de Eliade, onde concorrem muitos termos que aqui não teremos ocasião de explicitar com detalhe (tais como “teofania”, “cratofania”, “tabu” ou “mana”) recomendamos a leitura das obras supra-citadas.

²⁵ Vd. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, p.24.

²⁶ Cf. ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.13.

²⁷ Vd. HOFFMEIER, J.K., *Op. Cit.*, p.xii.

²⁸ ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.13.

²⁹ Cf. *Ibidem*.

³⁰ Vd. RIES, J., ““Homo religiosus” et le sacré”, p.1489.

³¹ Cf. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, pp.30-31.

estrutura do sagrado, e consequentemente da religião, apresenta-se enquanto global e totalizante na existência do homem religioso³².

De tudo o que aqui temos vindo a expor se depreende que, paralelamente a uma revelação individual e interior do sagrado, existe outrossim uma revelação histórica do mesmo³³. Ora segundo Eliade, a oposição do sagrado ao profano processa-se no mesmo nível que a do mito face à História, ou seja, de forma definitiva³⁴.

O mito, uma das categorias de “factos sagrados”, exprime um segredo que reside nos confins dos homens e dos deuses³⁵, podendo, nesse sentido, ser inscrito na perspectiva do “totalmente outro” teorizada por Otto. Esta modalidade do sagrado, correspondente a uma narrativa simbólica não unificada de explication/ões do mundo envolvente³⁶, foi já alvo de estudo por parte de diversas escolas e linhas de pensamento, que vão desde o animismo evolucionista de Taylor e Frazer até à filosofia crítica de Kierkegaard ou Ricoeur³⁷. Evidentemente que no decurso deste caminho foram sendo apresentadas ideias que hoje nos parecem desajustadas, como a denunciada por Lévi-Strauss, também ele protagonista de uma lente de observação do mito – o estruturalismo – expressa no facto de se considerar o pensamento “primitivo” como grosseiro, somente determinado pelas necessidades básicas do existir, ou totalmente distinto do contemporâneo³⁸.

Na verdade, para este autor, o pensamento mitológico é um elemento que unifica todas as cronologias e todas as geografias, malgrado as diferenças contextuais e situacionais, no sentido em que desempenha o papel do pensamento conceptual, ou seja, o da ilusão da explicação do mundo: “(...) a Mitologia tem por finalidade assegurar, com alto grau de certeza (...) que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado”³⁹.

³² “La religion y est inhérente à tous les secteurs de la vie sociale. (...) elle informe la vie économique, politique, juridique et parentale au point qu’il n’est pas possible de la traiter uniquement pour elle-même” (BUREAU, R., “Ethnologie Religieuse” in POUPARD, P., *Op. Cit.*, p.539).

³³ Vd. RIES, J., ““Homo religiosus” et le sacré”, pp.1488-1489.

³⁴ Cf. BORGEAUD, P., *Op. Cit.*, p.416.

³⁵ Vd. VIDAL, J., “Mythe” in POUPARD, P., *Op. Cit.*, p.1169.

³⁶ “O pensamento mítico, concentrado nas formas mais intensas que possamos alcançar, é alheio ao carácter de unidade intelectual” (CASSIRER, E., *Linguagem, Mito e Religião*, Porto, RÉ-S-Editora, s.d., p.43).

³⁷ Cf. VIDAL, J., *Op. Cit.*, pp.1169-1171. Novamente segundo Eliade, as noções de mito até então apresentadas pecam por se fundarem essencialmente na mitologia grega (Cf. ELIADE, M., “Mythe. Approche d’une définition” in BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Vol. II, Paris, Flammarion, 1981, p.138.)

³⁸ Vd. LÉVI-STRAUSS, C., *Mito e Significado*, Col. “Perspectivas do Homem”, Lisboa, Edições 70, 1978, pp.29-30.

³⁹ Cf. *Idem*, p.63.

Esta ideia de que o mito vive da repetição, do inscrito mentalmente num tempo recuado, parece comungar com o conceito de arquétipo, o lugar onde devemos situar o sagrado de acordo com o supra-mencionado Eliade⁴⁰. Deste modo, à semelhança do que ocorre numa partitura musical, é impossível entender o mito enquanto sequência contínua, restando-nos apenas individualizar os seus elementos básicos: no caso da Música, os fonemas, no caso do mito, as palavras⁴¹. Esta preocupação em torno da fonte comum entre Música e Mitologia, ou seja, a linguagem, foi também sentida por outros autores, de que Cassirer constitui um exemplo significativo⁴².

Toda a narrativa mítica possui um espaço – por ventura imaginário mas projectado a partir do real - onde se desenrola a acção. O espaço pode assim corresponder, à semelhança do mito, a uma das categorias fundamentais que enformam a heterogeneidade das modalidades do sagrado. Impõe-se assim, dada a natureza da dissertação que aqui apresentamos, que analisemos este aspecto com maior detalhe.

1.2. O espaço enquanto dimensão do sagrado

Un seuil est une chose sacrée.

Porphyre

Conforme dissemos na secção anterior, o elemento primeiro que podemos atestar para o sagrado é que este é radicalmente distinto do profano. Ora tal assume reflexos incontornáveis na leitura que o homem religioso faz do espaço que o envolve. Com efeito, para este, o espaço não configura uma unidade homogénea, sendo, ao invés, composto por unidades semanticamente distintas: a um espaço “forte” e positivo, ou seja, sagrado, opõe-se um outro, “fraco”, nocivo, malfazejo e, portanto, profano. A paisagem constrói-se assim pela experiência da oposição entre um espaço que

⁴⁰ Vd. BORGEAUD, P., *Op. Cit.*, p.416.

⁴¹ Cf. LÉVI-STRAUSS, C., *Op. Cit.*, p.75.

⁴² Veja-se, nomeadamente, CASSIRER, E., *Op. Cit.*

efectivamente existe de forma ordenada – o sagrado – e outro que corresponde a uma amálgama amorfa e caótica⁴³.

Segundo Eliade, o grande teórico da sacralização do espaço, a consciência da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que precede toda a reflexão acerca do mundo e que expressa um desejo humano de se fixar num “Centro”, revelado por intermédio de uma hierofania. E porque viver no mundo pressupõe fundá-lo, a revelação ou projecção deste “Centro”, impossível numa geografia profana, equivale à Criação do Mundo⁴⁴. O homem religioso sente assim que a sua morada é o ponto culminante do cosmos e que, portanto, se reveste de uma sacralidade intrínseca e plena, incompatível com todos os espaços circundantes.

A fronteira que separa o espaço sagrado do profano não deve ser entendida como um mero marco geofísico. Pelo contrário, este limiar divide e individualiza dois modos de ser e de viver - o profano e o religioso – revestindo-se de sentido e de ser. Se é verdade que este é o local de fragmentação dos dois pólos conceptuais e vivenciais, é igualmente certo que se trata do ponto onde estes dois universos comunicam, o lugar onde se pode efectuar a passagem de um ao outro, pelo que urge que esteja defendido pelos seus “guardiões”⁴⁵, garantidores da manutenção da ordem e do equilíbrio estabelecidos no acto fundacional. Esta divisão é operatória tanto ao nível da individualização de territórios político-administrativos independentes quanto no plano da demarcação de um recinto com características simbólicas especiais, nomeadamente em contexto urbano, como um santuário. Neste, o muro constitui uma infra-estrutura de fronteira, com uma “função separadora dos limites”⁴⁶, albergando no seu interior o local onde se crê que a divindade resida, isto é, repleto de sacralidade. Tal surge plasmado em arquitecturas muito antigas, podendo a dos antigos Egípcios ser aqui inscrita, na medida em que os muros dos templos do país do Nilo protegem a “residência do deus”, aspecto visível, nomeadamente, no programa decorativo contemplado nas suas superfícies parietais⁴⁷.

⁴³ Vd. ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.17.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*.

⁴⁵ Vd. *Idem*, p.19.

⁴⁶ ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, p.437.

⁴⁷ Para se ter uma ideia da arquitectura e decoração típicas dos templos egípcios (evidentemente variáveis ao longo do tempo) onde o muro surge como divisor simbólico fundamental, veja-se, entre outros: BRYAN, B. M., “Designing the Cosmos: Temples and Temple Decoration.” in KOZLOFF, A.P., BYRAN, B. M. (ed.), *Egypt’s Dazzling Sun: Amenhotep III and His World*, Cleveland, Cleveland Museum of Art and Indiana University Press, 1992; GUNDLACH, R., “Temples” in REDFORD, D.B.

A construção do espaço sagrado assenta numa revelação primordial ocorrida *in illo tempore*⁴⁸. Verificamos assim o defendido por Eliade, ou seja, a ideia de que o sagrado deve ser procurado nos arquétipos, sucessivamente copiados e repetidos, teorização aqui aplicada à situação específica do espaço sagrado. Desta forma, o espaço que na noite dos tempos teria sido comum é dotado de significação simbólica aquando da manifestação do sagrado, ou seja, no momento em que a hierofania acontece⁴⁹.

Ocorre assim uma valoração positiva de um espaço, que provoca no homem religioso a assumpção de uma consciência que poderíamos apelidar de “superioridade sócio-antropológica”, expressa na certeza de que se habita junto ao “Centro do Mundo”, num território organizado e alheio ao caos:

“[O homem religioso] Sabia que seu país se encontrava efetivamente no meio da Terra; sabia também que sua cidade constituía o umbigo do Universo e, sobretudo, que o Templo ou o Palácio eram verdadeiros Centros do Mundo; (...) Numa palavra, sejam quais forem as dimensões do espaço que lhe é familiar e no qual ele se sente situado – seu país, sua cidade, sua aldeia, sua casa –, o homem religioso experimenta a necessidade de existir sempre num mundo total e organizado, num Cosmos”⁵⁰

Deste modo, a extensão territorial ao redor do espaço sagrado corresponderia a uma geografia caótica, sem ordem, longe do centro do cosmos, em suma, profana e inferior em sentido.

Simultaneamente, a sensação colectiva de habitar o espaço sagrado, revelado e não escolhido, desperta um sentimento de pertença a esse mesmo lugar que é assim amado e gerador de imagens espaciais de felicidade. Este afecto pelo espaço foi

(ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, New York, Oxford University Press, 2001, pp.363-379. Para o entendimento do impacto do edificado templário na sacralização da paisagem envolvente, ainda que circunscrito à realidade tebana, recomendamos DORMAN, P.F., BYRAN, B.M., *Sacred Space and Sacred Function in Thebes*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007, pp.3-95.

⁴⁸ Cf. ELIADE, M., *Tratado da História das Religiões*, p.440.

⁴⁹ Antes de Eliade, Kristensen havia já alvitado que um local se torna sagrado no momento em que uma divindade se revela ou faz presente em *The Meaning of Religion* (Vd. HOFFMEIER, J.K., *Op. Cit.*, p.xi). A diferença face à perspectiva eliadeana parece residir no facto da revelação que confere sacralidade ao espaço se poder operar ao nível de um ente ou força sagrados (hierofania) e não forçosamente uma divindade percebida enquanto tal (que no léxico de Eliade corresponderia a uma teofania).

⁵⁰ ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.27.

baptizado pelo filósofo francês Gaston Bachelard de “topophilie”⁵¹, que poderíamos traduzir como “o amor ao lugar”, manifesto em “(...) déterminer la valeur humaine des espaces de possession, des espaces défendus contre des forces adverses, des espaces aimés”⁵². É como se o espaço, sobretudo o sagrado, cantasse um poema de afeição, subdivido em versos e estrofes correspondentes a unidades simbólicas de apreço. No(s) espaço(s) que habitamos evidencia-se uma natureza que o(s) distingue dos demais. O espaço amado é aquele que é reconhecido como seu, no e do qual se veio à existência: é o espaço revelado aos olhos dos homens e das mulheres daquele contexto civilizacional e face ao qual subsequentemente se empreendem e conjugam esforços para o salvaguardar – um espaço onde ao valor de protecção acresce um conjunto de valores imaginários⁵³, reflexos de uma habitação colectiva, de que as narrativas míticas podem funcionar como exemplo ilustrativo. O espaço sagrado é, portanto, um espaço sentido e amado, como a casa de infância onde nos reconhecemos a nós próprios, cuja poética é a da geografia da nossa essência, apresentando-se como mapa do nosso núcleo identitário mais íntimo⁵⁴.

Desta forma, mais do que as características geofísicas do espaço em si, aquilo que verdadeiramente influencia a concepção religiosa face àquele é a visão de determinado conjunto civilizacional desse espaço em particular e da natureza em geral⁵⁵, ou seja, a forma como esse é (pres)entido e vivido. É justamente este o exercício que procuraremos intentar nos capítulos ulteriores da nossa dissertação. Quer isto significar que, sem nunca deixar de considerar as principais características físicas do espaço egípcio, o nosso eixo central de análise será o de compreender a forma como os habitantes do “País das Duas Margens” leram o espaço que os rodeava e captaram a sua mensagem.

Antes de o fazermos, no entanto, importa clarificar uma questão linguística, que se correlaciona com o aparato teórico-analítico que temos vindo a expor. Falamos do termo “sagrado” na língua egípcia. Com efeito, se até aqui temos vindo a abordar a historicização do conceito pelos seus estudiosos, afigura-se-nos relevante tecer umas breves considerações a respeito deste vocábulo no panorama linguístico nilótico.

⁵¹ Vd. BACHELARD, G., *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1957, p.26.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cf. *Idem*, p.27.

⁵⁴ “(...) il semble que l'image de la maison devienne la topographie de notre être intime” (*Ibidem*).

⁵⁵ Vd. HORDEN, P. J., *Op. Cit.*, p.18.

Para tal, recorreremos à obra supra-citada de Hoffmeier, fundamental para o estudo da temática em questão – *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*. Segundo o autor, ainda que existam na língua egípcia diversas palavras que nos sistemas linguísticos actuais seriam traduzidas por “sagrado”⁵⁶, muitas destas não significam “sagrado” na acepção de “*das ganz andere*”, avançada por Otto. Assim, o termo que melhor parece responder a essa semântica é *dsw*, termo que se encontra atestado para a III dinastia, ainda que o símbolo que o representa seja anterior⁵⁷.

É interessante notarmos que, dentro do vasto leque semântico que o vocábulo admite, as noções de “separar” e “segregar” surgem contempladas⁵⁸. De alguma forma, o sagrado é linguisticamente entendido pelos Egípcios de modo semelhante ao dos teóricos cujas teses principais fomos apresentando, ou seja, como algo que está apartado, afastado, separado, uma vez que utilizam o mesmo termo para designar ambas as realidades, ainda que os determinativos⁵⁹ possam sofrer variações⁶⁰. Este aspecto surge reforçado se tomarmos em linha de conta as palavras e expressões derivadas do vocábulo trilítero, que apontam quer para uma dinâmica de sacralidade (nomeadamente em referências a lugares) como para uma lógica de segregação, isolamento, em suma, separação da realidade adjacente⁶¹. Em certo sentido, é como se o vocabulário egípcio confirmasse as perspectivas teóricas das Ciências Sociais subjacentes à complexa noção de que o sagrado se reveste.

A língua é produto do contexto de um conjunto civilizacional. Assim, a sua construção resulta também da observação do meio em que se habita e em que se reconhece um sentimento de pertença. É justamente a tentativa de compreensão da

⁵⁶ Referimos aqui alguns exemplos mencionados pelo autor: *3h*, *smj*, *šb*, *ntry*, *hwj*, *sntrj*, *twr* (Cf. HOFFMEIER, J.K., *Op. Cit.*, p.1)

⁵⁷ Para questões filológicas especializadas, relativas, nomeadamente, à história, à ortografia e à multiplicidade de significados do termo remetemos para o capítulo inaugural da obra que aqui temos vindo a invocar.

⁵⁸ Cf. *Wb V*, pp.609-611; BONNAMY, Y., *Dictionnaire des Hiéroglyphes*, s.l., Actes Sud, 2013, p.773.

⁵⁹ Para esclarecimentos em torno do conceito de “determinativo” e suas principais funções no sistema linguístico egípcio veja-se: PEREIRA, R., *Gramática fundamental de egípcio hieroglífico – para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de 3000 a 1300 a.C.)*, Lisboa, Chiado Editora, 2014, pp.30-31.

⁶⁰ Com efeito, o próprio determinativo de *dsw*, na sua significação de “sagrado”, constitui um braço segurando algo que pode ser entendido como um objecto bélico. Estamos assim perante mais um elemento gráfico que nos permite associar a ideia de “limpar”, “purificar”, “banir o impuro”, “expulsar o nocivo” com a noção de “sagrado” (Vd. HOFFMEIER, J.K., *Op. Cit.*, pp.7-11; BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.774). Parece assim que, de alguma forma, a escrita egípcia espelha uma concepção ligada à fragmentação entre o sagrado e o profano.

⁶¹ Vejamos alguns exemplos: *dsww*: “isolamento”/ “Aqueles que se isolam”, “solidão”, “intimidade”, “lugar santo”; *dsw dsww*: “O Santo dos Santos” (designação do templo de Hatchepsut em Deir el-Bahari); *dswt-imnt*: “o lugar santo do Oeste” (Medinet Habu); *dswt*: “o sagrado”, “a santidade” (Cf. BONNAMY, *Op. Cit.*, pp.773-774).

leitura que os Egípcios faziam do seu espaço identitário que nos ocupará nos capítulos subsequentes. Começamos pelo elemento aquático, gerador de vida e como tal elemento primeiro da existência. Mergulhemos então.

Capítulo 2: A sacralização do espaço aquático

A centralidade da água constitui um fenómeno evidente e insofismável de toda a vida. *Fons et origo*, as águas constituem a “(...) matriz de todas as possibilidades de existência”⁶². Consequentemente, o Homem, na sua total e definitiva dependência face a este elemento, é permanentemente convidado a com este estabelecer uma relação de intimidade⁶³, inscrita nesse grande quadro mental e filosófico correspondente ao da poesia primeira⁶⁴, cuja adesão é infalível e inefável, ou seja, envolvente do ser humano em toda a sua completude existencial. A água é o convite à viagem e ao sonho e, por extensão, à arquitectura da memória.

Se tal é verdade para todos os contextos civilizacionais, no caso concreto do Egipto, é-lo por maioria de razão – “Rien de fortuit dans un pays aride et de climat désertique”⁶⁵. Efectivamente, a água fornece importantes metáforas linguístico-simbólicas⁶⁶, orienta as práticas litúrgicas⁶⁷ e faz-se sentir muito significativamente na forma como o povo nilótico experiencia e protagoniza a magia⁶⁸. Não obstante a importância fulcral destes e doutros elementos no contexto da mundividência egípcia, reportarmo-nos-emos fundamentalmente às realidades espaciais aquáticas do “País das Duas Margens”, dado o eixo central da nossa dissertação ser trilhado na senda da sacralização do espaço no antigo Egipto. Assim, atenderemos a um contraste fundamental, opondo água doce a salgada, mais especificamente o rio Nilo aos mares Mediterrâneo e Vermelho, procurando compreender como e em que medida a não homogeneidade do espaço, proposta por Eliade e apresentada no capítulo anterior, se faz sentir na vivência simbólica e religiosa egípcia destas realidades aquáticas. A visão da natureza aponta para uma construção cultural⁶⁹ e é também neste prisma que faremos por seguir neste nosso breve percurso investigativo.

⁶² ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, p.231.

⁶³ Cf. BACHELARD, G., *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Conti, 1942, p.8.

⁶⁴ Vd. *Idem*, p.24.

⁶⁵ BONHÊME, M.-A., “Les eaux rituelles en Égypte Pharaonique” in *Archéo-Nil*, 5, 1995, p.129.

⁶⁶ Cf. HAIKAL, F., “L'eau dans les métaphores et idiomes égyptiens” in MENU, B. (ed.), *Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne*, Cairo, IFAO, 1994, pp.205-211.

⁶⁷ Vd. BONHÊME, M.-A., *Op. Cit.*

⁶⁸ Cf. KOENIG, Y., “L'eau et la magie” in MENU, B. (ed.), *Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne*, Cairo, IFAO, 1994, pp.239-248.

⁶⁹ Vd. HORDEN, P.J., *Op. Cit.*, p.136.

2.1. A água doce do Nilo: potencialização da vida e da destruição

- Não é verdade, meu amigo, que o rio tem muitas vozes? Não tem a voz de um rei, de um guerreiro, de um touro, de uma ave noturna, de uma mulher grávida, de um homem a suspirar e mil outras vozes?

Hermann Hesse in *Siddhartha*

Nascido a sul da linha do Equador, o Nilo corre, numa extensão de cerca de 6800 km, o que faz deste o maior rio do mundo, até ao Mediterrâneo⁷⁰. As reservas deste curso de água resultam da colaboração entre as suas duas correntes: o Nilo Branco e o Nilo Azul. O primeiro, resultante da acumulação da precipitação nos lagos africanos, impede a secura do rio na sua estação seca. Todavia, o Nilo Branco é pouco rico em nutrientes, sendo portanto compensado pela riqueza destes e de limo do Nilo Azul, que nasce no planalto abissínio. Assim, o Nilo Azul carrega as chuvas de Verão (entre Junho e Setembro), permitindo a fertilidade das terras alagadas pelo rio no Egipto, no momento da inundação⁷¹.

Único rio conhecido pelos Egípcios durante um longo período de tempo, o Nilo foi cultural e linguisticamente identificado como, simplesmente, “o Rio”⁷² (*jtrw*)⁷³. É interessante observar que o mesmo vocábulo fonético, ainda que com determinativos distintos, indica “rio” mas também “estações”⁷⁴. Tal parece sugerir, desde logo, uma organização sazonal do ano em função dos diferentes ritmos do rio, central numa civilização de matriz e vocação eminentemente agrícola. De facto, o calendário nasce da observação do rio, sendo que cada estação recebe o nome do momento agrícola que as marca, por acção do curso de água doce: *Akhet* (*3ḥ.t*, inundação), *Peret* (*Pr.t*, sementeira) e *Shemu* (*šmw*, colheita)⁷⁵. A pautar este ritmo está, como se depreende do anteriormente exposto, um fenómeno natural único e singular: a inundação nilótica.

⁷⁰ Cf. BUTZER, K., “Nile” in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2, New York, Oxford University Press, 2001, p.534.

⁷¹ Vd. *Ibidem*; KEES, H., *Ancient Egypt – A cultural Topography*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp.47-48.

⁷² Cf. BARUCQ, A.; DAUMAS, F., *Hymnes et Prières de l’Égypte Ancienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, p.491.

⁷³ Vd. BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.85.

⁷⁴ Cf. *Ibidem*.

⁷⁵ A este propósito veja-se, nomeadamente, BONNEAU, D., *La crue du Nil, divinité égyptienne a travers mille ans d’histoire (332 av.-641 ap. J.-C.)*, Études et Commentaires, 52, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964, pp.33-34 e KEES, *Op. Cit.*, pp.47-50.

Efectivamente, é na observação dos fenómenos naturais que os povos alicerçam a edificação do seu “mundo da natureza”⁷⁶. A natureza, activa e pulsante, assume-se como interveniente no processo histórico⁷⁷ e acreditamos ser deste modo que devemos entender a posição decisiva, ainda que não cimeira⁷⁸, do Nilo, e da sua inundação em particular, no edifício religioso egípcio.

Assim, o homem egípcio efectua a passagem do fenómeno natural a uma entidade, dotada de carácter e vontade próprias⁷⁹. A partir da observação da cheia nilótica, e dos seus consequentes efeitos, os habitantes do “Duplo País” tomam consciência da condição universalmente germinativa das águas⁸⁰ e, em resposta a este sentimento de dependência, divinizam este fenómeno⁸¹. Importa, contudo, melhor clarificar este aspecto. De facto, não se verifica no panteão egípcio, uma personificação divina dos caminhos ou extensões de água, algo que para Hornung se trata de uma “ausência chocante”⁸². Deste modo, a expressão “deuses do Nilo” atesta a existência de um conjunto de figuras ligadas à fecundidade daquele curso de água, dentro das quais apenas Hapy (*ḥꜥpy*) assumirá uma existência autónoma enquanto divindade da inundação⁸³. Com este vocábulo⁸⁴, os Egípcios descreviam o fenómeno físico da inundação mas também a sua inerência divina – não havendo, de resto, uma distinção absoluta entre estas duas esferas como sucede no pensamento ocidental contemporâneo – pelo que a veneração colectiva não recai sobre o rio *per si*, isto é, o rio geofísico, mas antes sobre o seu aspecto mais notável: o facto de inundar e permitir assim a

⁷⁶ Vd. HORDEN, *Op. Cit.*, p.138.

⁷⁷ Cf. LOPES, M.H.T., “Da leitura do espaço à interiorização da sua mensagem – a construção de uma civilização” in LOPES, M.H.T., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Ed. Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003, p.42.

⁷⁸ “Besides the sun, the inundation is the next most important natural phenomenon in Egypt” (VAN DER PLAS, “Nile Hymns” in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2, New York, Oxford University Press, 2001, p.143).

⁷⁹ Cf. VAN DER PLAS, D., *L'Hymne à la crue du Nil*, Leiden, NINO, 1986, p.1.

⁸⁰ Vd. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, p.232.

⁸¹ Cf. VAN DER PLAS, *L'Hymne à la crue du Nil*, p.1.

⁸² Vd. HORNUNG, E., *Les dieux de l'Égypte – Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986, p.66.

⁸³ Cf. *Idem*, p.67.

⁸⁴ Rigorosamente, Hapy (*ḥꜥpy*) não configura o único vocábulo que designa a inundação, podendo esta ser outrossim indicada, nomeadamente, pelo uso do termo *nwy* (*Wb* II, 221, 3-13). Segundo Vandersleyen, na época raméssida a palavra *ym* designava também a água resultante da inundação. A este título recomendamos VANDERSLEYEN, C., “*Ym désignant l'eau de l'inondation*” in BÁCS, T.A. (ed.), *A Tribute to Excellence*, Budapest, Université Loránd Eötvös, 2002, pp.473-475.

subsistência de todo um povo⁸⁵. Hapy é a respiração divina da celebração do Nilo enquanto “dom”⁸⁶.

A água da inundação é assim nutridora, pelo que dela esperaríamos, por ventura, um hipostasiar no feminino: a “Mãe-Água”⁸⁷. Não obstante, se atentarmos na representação iconográfica de Hapy, conhecendo-se exemplos desde o Império Antigo até à época romana, verificamos que esta concentra em si traços permanentes, diríamos, canónicos, que, mais do que uma dimensão feminina, nos orientam para uma leitura andrógina desta figura: masculina mas com seios fartos e evidência de gordura adiposa. Assim, Hapy não tem uma contraparte feminina: “(...) il a en lui les deux natures”⁸⁸. Esta indefinição de género em tudo concorre para o fortalecimento da sua índole provedora: “A sua [de Hapy] figura física, andrógina, é um exemplo perfeito de um deus da fertilidade e fecundidade, pois, na realidade, como deus da inundação, é ele que alimenta os deuses e os homens”⁸⁹, algo que surge reforçado pelo facto de se apresentar num cromatismo predominantemente verde e azul⁹⁰. É interessante atentarmos na iconografia representacional de Hapy à luz do argumentado por Gaston Bachelard. Com efeito, para o filósofo francês, à semelhança de Eliade, a água convoca uma imagética feminina: uma mãe que alimenta a sua prole⁹¹; esta, porém, de acordo com o mesmo pensador, masculiniza-se por acção da sua força violenta⁹². A androginia ou indiferenciação de género atestadas na figuração gráfica de Hapy parecem fazer inscrever a percepção colectiva egípcia do fenómeno aquático e nilótico neste prisma. Mais ainda, a figura do panteão egípcio que, por excelência, corporiza a chuva, portanto, uma expressão violenta da água, é Min, deus itifálico, cuja masculinidade não escapa a nenhum olhar, e que assim se associa também à fertilidade de plantas e animais⁹³. Lê-se numa inscrição de Wadi Hammamat que Min é “aquele que envia as

⁸⁵ Vd. VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, p.1.

⁸⁶ Cf. GRIMAL, N., “L’eau en Égypte ancienne” in JOUANNA, J., TOUBERT, P., ZINK, M. (eds.), *Colloque L’eau en Méditerranée de l’Antiquité au Moyen Âge – Actes*, Paris, Diffusion de Bocard, 2012, p.15.

⁸⁷ Vd. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, p.236.

⁸⁸ BONNEAU, *Op. Cit.*, p.223.

⁸⁹ SALES, J. das C., *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto Antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, p.313.

⁹⁰ Cf. *Idem*, p.314.

⁹¹ Vd. BACHELARD, G., *L’eau et les rêves: essai sur l’imagination de la matière*, pp.155-179.

⁹² Cf. *Idem*, p.21.

⁹³ Vd. FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods – A Study of Ancient Near Eastern Religion as the integration of Society and Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p.185; BARUCQ, A.; DAUMAS, F., *Op. Cit.*, pp.367-369.

nuvens da chuva”, sendo simultaneamente “Senhor do Deserto Oriental”⁹⁴. Situando-nos ainda nesta realidade desértica mas também tempestiva e, consequentemente violenta, surge-nos novamente um protagonista masculino: Set⁹⁵.

Este dinamismo binominal alimentação/geração por oposição à violência e destruição surge perfeitamente plasmado no fenómeno da inundação nilótica, expresso no *Hino à Inundação do Nilo*, outrossim designado como *Hino a Hapy*⁹⁶, por efeito de hipóstase previamente explicitado, cuja tradução integral, da autoria de van der Plas, apresentamos em anexo⁹⁷.

A inundação, marco do início de um novo ano, como tivemos ocasião de mencionar, é sempre sentida como um novo começo: uma declaração de esperança nos proveitos de um novo ano agrícola de cuja fertilidade se depende para sobreviver. Este desejo humano encontra paralelo na intencionalidade divina: “Qui inonde la prairie que Rê a créée/pour faire vivre tout [le jeune bétail]”⁹⁸. Desta forma, o Criador que engendrou o mundo justamente através de um meio aquático, como teremos ocasião de explorar no capítulo último desta dissertação, assegura a continuidade do mesmo através desse elemento. Importa referir que nenhuma região é esquecida, nem mesmo as que se encontram distantes do rio: “Qui rassasie le pays montagneux qui est éloigné de

⁹⁴ Cf. KEES, H., *Op. Cit.*, p.47.

⁹⁵ Segundo Ostigard, esta divindade estava também originalmente ligada ao fenómeno chuvoso. Todavia, a disputa com seu sobrinho Hórus fê-lo perder um testículo e consequentemente tornar-se impotente, transitando os seus poderes para a divindade falcónida, mais ligada à dimensão alar e solar do cosmos. Segundo o autor, seria esta a explicação para o culto solar ser cimeiro numa civilização tão dependente da água, o que *a priori* nos poderia intrigar. Paralelamente, não deixa de ser interessante sublinharmos como, uma vez mais, a superintendência sobre a precipitação surge associada à questão de género, a fenómenos de masculinização e desmasculinização (Cf. OSTIGARD, T., “The Egyptian Civilization and the Sun Cult in a Water Perspective” in OSTRENG, W. (ed.), *Transference. Interdisciplinary Communications*, Oslo, CAS, 2008/2009, p.3).

⁹⁶ Este texto chegou-nos através de quatro papiros (Papiro Anastasi VII [BM 10222], recto 7,7-12, 3; Papiro Chester Beatty [BM 10685], recto 1, 13-5, 5; Papiro Saillier II [BM 10182], recto 11,6-14, 11; e Papiro Turim Cat. 1968+1878, ro. e CGT 54016), duas tabuinhas (Tabuinha Museu Ashmolean de Oxford, 1948.91 Gurnah, recto 1-3, verso 1-4; e Tabuinha do Museu do Louvre, n.693, recto 3-7) e 69 óstracas. Ainda que todos os manuscritos encontrados até ao momento datem do período raméssida, existe um certo consenso egiptológico que centra no Império Médio o tempo de redacção desta composição himnológica. Quanto à sua autoria, esta é recorrentemente atribuída a Khety, escriba da XII dinastia. Todavia, apresentando uma série de argumentos, cujo leque vai desde a parecença do *Hino* com os hinos amarnianos até ao facto do rei apenas ser intitulado “filho de Hapy” (como sucede no *Hino*) a partir da XVIII dinastia, passando por questões intrinsecamente filológicas e linguísticas, levam a que van der Plas equacione uma datação mais tardia, localizada no amanhecer do Império Novo. Para informações mais detalhadas dos diversos aspectos que dizem respeito a esta fonte, que aqui não temos ocasião de explicitar em detalhe, veja-se: VAN DER PLAS, D., *L’Hymne à la crue du Nil*, pp.4-11; pp.180-190; ASSMANN, J., “Nilhymnus” in *L.Ä.* IV, Wiesbaden, Harrossowitz, 1982, pp.492-494; FOSTER, J.L., “Thought couplets in Khety’s “Hymn to the inundation” in *JNES* 34, 1975, pp.1-29.

⁹⁷ Cf. Anexo II, 4.

⁹⁸ VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, I, 5-6, p.159.

l'eau:/ce qui descend du ciel est sa rosée”⁹⁹. De facto, a chuva, ainda que rara no quotidiano egípcio, foi sempre conhecida pelos habitantes do Vale do Nilo, algo que se espelha inclusivamente no registo lexical. Ao longo do tempo, existiram sempre vocábulos para designar “chuva” (*hw.t*; *hy.t*¹⁰⁰) bem como o verbo “chover” (*hy*¹⁰¹). Simultaneamente, os Egípcios registaram, pontualmente, os efeitos espantosos ou funestos decorrentes da chuva, ainda que nunca dela tenham feito depender a fertilidade do solo ou a germinação das plantas: o Nilo era o responsável primeiro da riqueza da sua camada ctónica¹⁰². No entanto, conforme referido, o “Nilo celeste”, ou seja, a precipitação, encarregar-se-ia de nutrir as regiões habitualmente não agraciadas com a inundação anual¹⁰³. Seja como for, por inundação ou por precipitação, a água da cheia é reconhecida como símbolo de fertilidade, como potenciadora de regeneração e subsequente garantia de vida e sobrevivência: “Qui apporte la nourriture./ qui est fertile en aliments”¹⁰⁴.

A vitalidade do Nilo é essencial ao crescimento da Natureza bem como à harmonia social. De facto, a ausência ou atraso da inundação significam o caos social, conforme surge explicitado no *Hino*: “Lorsqu’elle tarde (...) alors tout le monde est pauvre [...] alors des millions périssent parmi les hommes”¹⁰⁵. Trata-se pois de um estado que todos pretendem ver superado, desde logo, o próprio monarca, responsável pela verificação de Maat e, por extensão, também do fenómeno da inundação. A célebre “Estela da Fome”¹⁰⁶ dá-nos conta, mediante uma descrição fortemente visual, desta realidade trágica, que afecta todos os estratos sociais e etários:

⁹⁹ *Idem*, I, 7-8, p.159.

¹⁰⁰ Vd. *Wb*, III, p.49.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰² Vd. SAUNERON, S., “Un thème littéraire de l’Antiquité classique: le Nil et la pluie” in *BIFAO*, 51, 1952, pp.41-48. Tal facto muito impressionou os autores da época clássica que tomaram contacto com a especificidade egípcia, considerado o Nilo “o feliz rival da chuva”. A título de exemplo, citemos uma passagem de Eurípedes: “Voice les flots du Nil, du Nil aux belles Nymphes, qui, vient la saison où fond la blanche neige, arrose au lieu des pluies de Zeus, les champs d’Egypte” (EURIPIDES, *Helena*, 1-3 apud *Idem*, p.43). Não obstante, desenvolveu-se um quadro mitológico que permitiu explicar as escassas ocasiões em que a água da inundação alcançava as regiões apartadas do Nilo, de que faremos um breve apontamento em 3.1.

¹⁰³ Cf. *Idem*, p.42.

¹⁰⁴ VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, IV, 1, p.159.

¹⁰⁵ *Idem*, II, 5-6; 8, p.159.

¹⁰⁶ Trata-se de um texto de 32 colunas, gravado numa superfície rochosa no extremo sul da ilha de Sehel. Redigido, muito provavelmente, na época ptolomaica, narra o desastre social decorrente de um período prolongado de ausência de inundação nilótica, que teria ocorrido séculos antes, no reinado do faraó Djoser (2667-2648 a.C.). Para maiores detalhes remetemos para o estudo mais sistemático sobre este documento: BARGUET, P. *La Stèle de la Famine à Séhel*, Le Caire, BIFAO, 1953.

“Il lui fut mandé: ce rescrit royal est pour te faire savoir que j’étais dans l’affliction sur mon grand trône, et que ceux qui sont dans le palais étaient dans la tristesse: mon coeur était dans une très grande peine, car le Nil n’était pas venu à temps pendant une durée de sept ans. Le grain était peu abondant, les graines étaient desséchées, tout ce qu’on avait à manger était en maigre quantité, chacun était frustré de son revenue. (...) l’enfant était en larmes; le jeune homme était abattu; les vieillards, leur coeur était triste (...). (Même) les courtisans étaient dans le besoin; et les temples étaient fermés, les sanctuaires étaient sous la poussière. (Bref) tout ce qui existe était dans l’affliction”¹⁰⁷

Porém, quando a inundação acontece atempadamente, isto é, por volta de 18 de Julho quando a estrela Sothis surge no céu, a expectativa da abundância é grande e a exaltação vibrante. A alegria instala-se: “Lorsqu’elle apparaît, alors le pays exulte, alors tout le monde se réjouit”¹⁰⁸. A insuficiência da cheia instaura no mundo egípcio a tribulação: é Isfet quem parece reinar. Por oposição, quando a cheia é atempada e abundante, Maat¹⁰⁹, a ordem e equilíbrio cósmicos a que todo o Egípcio almeja, impera. Não é pois de estranhar o apelo forte que encerra o texto himnológico para que a inundação regresse e os seus efeitos benfazejos se façam sentir no território egípcio: “Viens [vers l’Egypte] pour nourrir hommes et bétail/ de tes produits [champêtres]/Sois verte alors tu viendras, sois verte alors tu viendras];/Crue, sois verte alors tu viendras”¹¹⁰.

Habitualmente, a 10 de Setembro, a água da inundação começa a baixar. É neste momento que se iniciam as festas do Nilo em honra a Hapy, acolhido cerimonialmente como um rei: “Une groupe d’enfants l’accompagne;/on la salue comme roi”¹¹¹. Esta vontade de que a inundação regresse encontra-se muito bem documentada e estudada para cronologias mais avançadas, concernentes, nomeadamente, ao período greco-romano, alvo de estudo sistemático por Danielle Bonneau¹¹². Com efeito, ainda que as

¹⁰⁷ *Idem*, col.1-4, p.15 (ver anexo II, 5).

¹⁰⁸ VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, V, 5-6, p.159.

¹⁰⁹ Para saber mais sobre Maat, conceito fundamental da mundividência nilótica, veja-se, nomeadamente: ASSMANN, J., *Mâat, L’Égypte Pharonique et l’idée de Justice Sociale*, s.l., Julliard, 1989.

¹¹⁰ VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, XIV, 7-10, p.162.

¹¹¹ *Idem*, VI, 3-4, p.160.

¹¹² Para esta cronologia, a autora identifica a existência de um culto devidamente organizado, com datas concretas e estruturado em torno de santuários especificamente devotos a Hapy. Para além da obra previamente evocada, veja-se, sobretudo: BONNEAU, D., “Les fêtes de la crue du Nil” in *RdE*, 23, 1971, pp.49-65.

informações dos autores clássicos sobre o culto da inundação no seu recorte temporal sejam abundantes, as informações a respeito do culto de Hapy em contexto faraónico são relativamente escassas: Hapy nunca teria beneficiado de um culto característico de um deus independente, nem tampouco foram encontrados vestígios de um possível templo a este dedicado; similarmente, não se registou, até ao momento, a ocorrência de uma estátua cültica ao deus da inundação, ainda que tenham sido encontradas várias peças escultóricas em que a divindade surge na presença de oferendas¹¹³. Mas não constituirá esta aparente lacuna um forte indício de uma efectiva sacralização de um espaço? Não poderemos ser levados a pensar que a evidência de um espaço sagrado dispensa a edificação de uma estrutura ou objectos cúlticos específicos que mobilizem um culto e uma religiosidade que assim nos aparecem, em certo sentido, naturais e intrínsecos? Qual o motivo para edificar quando a natureza se apresenta por si própria disponível para a oferenda e para a adoração? De facto, de acordo com os dados existentes, o culto a Hapy far-se-ia em harmonia com a sua natureza, isto é, com o ritmo do espaço aquático que hipostasia, limitando-se aos actos ligados à vinda da inundação. As oferendas destinadas a Hapy eram assim directamente trazidas ao deus da cheia nilótica, sendo o lançamento do denominado “Livro de Hapy” (*md3t ḥꜥpy*) ao rio, manifestação de um inegável relacionamento íntimo e profundo com o espaço nilótico. O rio é imagem bastante de Hapy, não sendo necessária qualquer infra-estrutura. Hapy não era representado no templo mediante uma imagem cültica: no exterior, junto ao rio, os Egípcios podiam contemplar a sua imagem “real”¹¹⁴. A importância do culto à inundação nilótica não cessou com o término do Egipto faraónico: “(...) à l’époque grecque, puis romaine, comme à l’époque pharaonique, l’inondation est fêtée tout le long de la vallée. C’était vraiment une fête “universelle””¹¹⁵. No período romano, o culto do Nilo teria alcançado uma popularidade tal que seria celebrado nas margens do Danúbio¹¹⁶. Realidade premente e insofismável do pulsar egípcio, nem a chegada do monoteísmo cristão, e posteriormente islâmico, poria termo, em absoluto definitivo, ao culto da cheia do rio Nilo¹¹⁷.

O recuo das águas é assim sintomático de sombra, de medo, de ânsia ante um possível não regresso: é um espaço sagrado que se vê temporariamente desprovido da

¹¹³ Cf. VAN DER PLAS, *Op. Cit.*, pp.179-180.

¹¹⁴ Vd. *Idem*, p.182.

¹¹⁵ BONNEAU, D., “Les fêtes de la crue du Nil”, p.53.

¹¹⁶ Vd. BONNEAU, *La crue du Nil (...)*, p.7.

¹¹⁷ Cf. *Idem*, pp.449 ss.

sua matriz fecunda e abundante. Disto nos dá testemunho o famoso texto “Diálogo de um Homem com o seu Ba”. Primeiramente, o narrador aponta a centralidade da água da cheia, capaz de suscitar a inveja daquele a quem é vedado o acesso à mesma em virtude da sua capacidade de saciar e regenerar: “I will drink water at the flood/and lift away dryness/and you will make jealous another ba who is hungry”¹¹⁸. A violência do concurso à água é ainda superada pelo decréscimo do seu nível, equiparado pelo autor à morte: “Death is in my sight now,/like the flood’s ebbing”¹¹⁹.

Mas a violência da escassez é também a do excesso. A inundação é desejável, é certo, mas somente numa proporção adequada, variável ao longo do tempo e do espaço¹²⁰. Os efeitos de uma inundação desmesurada poderiam ser desastrosos, como podemos concluir da leitura do seguinte excerto datado do reinado de Osorkon II (874-850 a.C.): “the whole valley became like a sea; the temples were invaded by the waves; the people were like water-fowl, or swimmers in a torrent”¹²¹.

Ainda que Hapy seja a manifestação-vocábulo que designa a cheia¹²², se quisermos, o espaço-extensão que a personifica, ora ausente ora presente como acabámos de observar, não é esta divindade quem a engendra. Tal é-nos dito no próprio *Hino* que aqui tem sido objecto de recorrente citação: “lorsque Khnum la crée”¹²³. De facto, é a divindade criocéfala a responsável pela inundação, que brota da terra (*t3*): “(Celle) que jaillit de la terre”¹²⁴. Daqui se depreende, portanto, que a salutar água nilótica se encontra numa dimensão subterrânea (*dw3.t*), sendo o lugar de permanência apelidado de *tph.t*¹²⁵, isto é, “caverna”¹²⁶. Para além deste termo, a literatura faz menção a um outro, *kr.tj*, substantivo dual que designa “os dois orifícios da fonte”¹²⁷.

¹¹⁸ “The Debate Between a Man and His Soul” in ALLEN, J., *Middle Egyptian Literature. Eight Literary Works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 47-49, p.337 (ver anexo II, 6).

¹¹⁹ *Idem*, 136-137, p.355.

¹²⁰ No período greco-romano, por exemplo, era recomendável que a inundação na região menfita alcançasse os 16 cúbitos de altura. Será esse o motivo pelo qual a famosa estátua, patente no Museu do Vaticano, que representa um deus reclinado junto ao milho, se vê rodeado de 16 crianças, cada uma representando um desejável cúbito de inundação. A fronteira entre a quantidade exacta e a excessiva era, todavia, muito ténue, posto que uma inundação com 18 cúbitos equivaleria já ao desastre. (Vd. MORET, A., *The Nile and Egyptian Civilization*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972, pp.31-32.)

¹²¹ *Idem*, p.32.

¹²² Chamamos aqui a atenção para a variabilidade de aparato lexical egípcio para designar a cheia ou a água daí resultante: *hꜥpy*, *ꜥnh*, *mw ntrj*, *w3s*, entre muitos outros.

¹²³ VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, III, 4, p.159.

¹²⁴ *Idem*, I, 2, p.159.

¹²⁵ Cf. *Idem*, p.165.

¹²⁶ Vd. *Wb*, V, p.364.

¹²⁷ Cf. VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, p.171.

Não obstante, não se regista a utilização deste termo na produção textual do Império Antigo (2686-2160 a.C.), nem tampouco Hapy é mencionado com relação a Elefantina¹²⁸, a fonte da inundação, situada na região da primeira catarata¹²⁹ tutelada por Khnum, conforme surge plasmado nos *Textos das Pirâmides*: “(...) Sathis [deusa da região da primeira catarata, consorte de Khnum] has cleansed me with her four jars from Elephantine”¹³⁰; “O King, receive this pure water of yours which issued from Elephantine, your water from Elephatine”¹³¹. Estes excertos, entre muitos outros, colocam Elefantina como a génese geográfica da “água pura”, o espaço sacro donde brota a água sagrada, que é, de resto, colocada sob tutela do rei, garante máximo da ordem, estabilidade e equilíbrio de todo o Egipto.

Nos *Textos dos Sarcófagos*¹³², o cenário é idêntico, ou seja, faz-se menção a Elefantina¹³³ mas não à expressão *kr.tj hꜥpy*. Tal facto pode-nos causar alguma estranheza, visto que a expressão seria já conhecida no Império Médio. A primeira atestação deste termo provém, segundo van der Plas, de uma inscrição de Senusret I (XII dinastia, 1956-1911 a.C.) patente no templo de Satis de Elefantina¹³⁴.

Assim, no Império Novo (1550-1069 a.C.) encontramos também referências às *kr.tj* de Hapy. O *Livro dos Mortos* reporta-se às duas fontes de inundação perto de Elefantina: “(...) dans les deux cavernes d’Éléphantine à la porte du Nil”¹³⁵.

Paralelamente à concepção das duas fontes, os antigos Egípcios concebiam, como já referimos, a caverna de Hapy (*tph.t hꜥpy*), que é inclusivamente apelidada de sagrada (*tph.t dsr.t*) num texto de Deir el-Medina¹³⁶, o que em tudo concorre para o

¹²⁸ Cf. *Idem*, p.172

¹²⁹ Vd. Anexos I, 1 e 2.

¹³⁰ T.P. 508 in FAULKNER, R.O., *The Ancient Pyramid Texts*, Oxford, The Clarendon Press, 1998, p.183.

¹³¹ T.P. 459 in *Idem*, p.153.

¹³² Actualmente, acredita-se que esta colectânea textual e funerária tenha surgido no término do Império Antigo (2686-2160 a.C.), na região el-Kharga, em Balat, ou no princípio do Primeiro Período Intermediário (2160-2055 a.C.), tendo sido substituída pelo *Livro dos Mortos* na XVIII dinastia (1550-1225 a.C.). Todavia, encontramos exemplares dos *Textos dos Sarcófagos* no Império Novo (1150-1069 a.C.) bem como em túmulos das XXV e XXVI dinastias (747-525 a.C.). A propósito da datação desta recensão textual, gostaria de agradecer à Professora Doutora Joanna Popielska-Grzybowska pelos seus comentários e observações.

¹³³ Citemos apenas um exemplo: “(C’est) ton eau fraîche, ceci, mon père, provenant d’Éléphantine” (T.S. 67 in BARGUET, P., *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Ed. Du Cerf, 1986, p.114).

¹³⁴ Cf. VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, p.172.

¹³⁵ L.M. 149 in BARGUET, P. (ed.), *Le livre des morts des anciens égyptiens*, Paris, Ed. Du Cerf, 1986, p.213 (ver anexo II, 3.2).

¹³⁶ Referimo-nos a uma composição hímica patente num ostraca (oDeM 1675).

processo sacralizador que aqui temos vindo a escarpelizar. De facto, este conceito parece datar do Império Novo¹³⁷, por contraste com a ideia de “caverna de Nun” (*tph.t nwn*), conhecida desde o Império Antigo e que não deveria ser assimilada a Hapy¹³⁸.

No Império Novo desenvolver-se-á outrossim uma teologia, subjacente à génese geofísica e mitológica da inundação, que interconecta a sacralização do espaço-elemento aquático com a camada telúrica egípcia. À semelhança do anteriormente exposto, parte-se da observação de um fenómeno – a água que em força brota da terra – para se especular religiosamente, definindo-se que a água que emerge da superfície terrestre resulta da pressão que o pé de um deus exerce sobre o solo. Com efeito, no verso do segundo pilone do templo de Karnak, encontramos uma representação de Amon de cujos pés nasce um curso de água, que parece circular pelo trono onde a divindade se encontra sentada¹³⁹. Para além da evidente ligação água-terra no processo sacralizador em torno da inundação, atente-se no facto de, novamente, o fenómeno da cheia nilótica estar intimamente ligado com o exercício da realeza. Efectivamente, paralelamente à presença do trono régio, a cena subsequente exhibe uma embarcação real na qual segue Ramsés II (1279-1213 a.C.), navegando sobre a inundação emanada de Amon e rebocada por uma pequena embarcação de cinco personagens, entre as quais Upuaut, o “abridor de caminhos”. A identificação do monarca com a inundação é total: o faraó é a imagem da cheia nilótica, surgindo designado como “l’eau divine issue des membres du dieu”¹⁴⁰. Esta associação rei-deus-inundação, particularmente vinculada a Amon no contexto da sua crescente afirmação e preponderância no edifício cónico-religioso do Império Novo egípcio, não escapa contudo a outras figuras divinas: Khnum, Osíris, Chu, Montu, entre outros¹⁴¹. Na verdade, ainda que nos tenhamos forçosamente detido em torno das figuras de Amon, Khnum e, evidentemente, Hapy,

¹³⁷ Encontramos também indícios do conhecimento desta noção no *Hino a Hapy*: “(provenant) de la Crue [*hꜥpy*], hors de l’orifice de sa source [*tph.t*], la riche!” (VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, XIII, 10, p.162).

¹³⁸ Cf. *Idem*, pp.176-178.

¹³⁹ Repare-se como, uma vez mais, a divindade que preside à inundação é criocéfala, numa clara ligação teológica entre o sul do Egipto e Luxor, mais a norte. (Vd. GABOLDE, M., “L’inondation sur les pieds d’Amon” in *BIFAO*, 95, 1995, pp.235–258).

¹⁴⁰ *Idem*, p.237.

¹⁴¹ Para maiores considerações a respeito desta temática, que aqui não temos ocasião de desenvolver, veja-se, entre outros, o artigo supra-citado de Gabolde. No respeitante às fontes da inundação, o autor aponta também a existência de uma outra fonte nilótica, a sul do lugar de Kher-âha, perto da moderna Athar el-Nabi, nos subúrbios do Cairo (Cf. *Idem*, p.240).

importa referir que muitos outros protagonistas divinos gravitam em torno do fenómeno da inundação, de que Sobek e Osíris resultam exemplos clarividentes¹⁴².

Algo se afigura evidente: a água da cheia nilótica é religiosamente valorada pelo colectivo egípcio. O Nilo, potenciador de vida e regeneração mas também possível fonte de desolação e catástrofe, inscreve-se no quadro hierofânico do “Centro” proposto por Eliade¹⁴³, um local que suscita a vontade de ficar perto, de se fixar junto ao mesmo, de o sentir como evidente. E, como sucede no fenómeno do sagrado, do sentimento colectivo e da evidência de uma presença passa-se para o plano da transcendência, a que o fenómeno da cheia não é alheio. De facto, Hapy é uma divindade iminente, no sentido em que se apresenta por si próprio anualmente no germinar das águas, mas apresenta também tinturas de transcendência: “Qui dissimule son image, ténèbres pendant le jour”¹⁴⁴, “[Son nom, on ne le connaît pas dans le monde souterrain]:/les dieux ne peuvent pas le divulguer”¹⁴⁵. O Nilo, mais concretamente a sua peculiaridade transbordante e regular, apresenta esse “algo de inefável”, esse “*das ganz andere*” defendido por Otto¹⁴⁶, que provoca, em igual medida, o ímpeto de aproximar e o respeito decorrente da veneração e do hipotético risco, uma dimensão compreendida e interiorizada pelos sentidos, mas ainda assim misteriosa. Numa palavra, o Nilo é sagrado.

Mas será tal verdadeiro para os cursos de água salgada que banham o território nilótico? Serão os mares objecto de uma leitura sacra por parte dos antigos Egípcios? Existirá uma hierarquização subjectiva das superfícies aquáticas no “País das Duas Margens”? É precisamente em torno destes eixos que procuraremos encetar a seguinte proposta de reflexão. Que vozes ecoam do mar no espaço egípcio?

¹⁴² Neste âmbito procedeu-se a uma abundante produção himnológica que pode ser observada em BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.* Destacamos, em particular, as secções “Hymnes à Osiris” (pp.73-114) e “Hymnes à Sobek” (pp.417-432).

¹⁴³ Recorde-se o exposto em 1.2.

¹⁴⁴ VAN DER PLAS, D., *Op. Cit.*, I, 3.

¹⁴⁵ *Idem*, XIII, 11-12, p.162.

¹⁴⁶ Veja-se 1.1.

2.2. A água salgada do mar: o “desafio” do homem egípcio

Quando eu morrer voltarei para buscar
Os instantes que não vivi junto do mar.

Sophia in “Inscrição”

“O que é o Mediterrâneo? Mil e uma coisas ao mesmo tempo. Não uma paisagem, mas inúmeras paisagens. Não um mar, mas uma série de mares. Não uma civilização, mas várias civilizações sobrepostas”¹⁴⁷. A lapidar frase de Fernand Braudel, o grande historiador do Mediterrâneo, juntamente com o enlevo poético de Sophia, servem-nos de ponto de partida para este pensar a respeito do lugar do mar, enquanto espaço e elemento, no quotidiano egípcio.

O Mediterrâneo, o limiar norte dos antigos Egípcios¹⁴⁸, é, desde a Antiguidade, um cruzamento de animais – humanos e não só –, bens, ideias, religiões, formas de viver, sistemas linguísticos, complexos socioculturais. Neste sentido, é muito interessante percebermos esta realidade marítima enquanto processo constitutivo¹⁴⁹, no qual várias civilizações foram intervindo no curso do tempo. Uma dessas civilizações foi, justamente, a nilótica. De facto, embora o adjectivo com que habitualmente a conhecemos e abordamos, nos remeta para um contexto fluvial específico, parece hoje, à luz das investigações mais recentes, inegável a existência de uma matriz mediterrânica no devir egípcio.

Para os antigos Egípcios, o Mediterrâneo simbolizava a abertura ao mundo, uma superfície aquática que rasgou caminho ao sonho e à imaginação, como é próprio da interferência das geografias aquáticas na mente humana, como explicitado por Bachelard¹⁵⁰. Este acto imagético permitiu aos habitantes das “Duas Terras” a conquista da liberdade do espaço e, conseqüentemente, do tempo numa empresa decisiva e sem

¹⁴⁷ BRAUDEL, F. (ed.), *O Mediterrâneo – o espaço e a história*, Lisboa, Teorema, 1987, p.6.

¹⁴⁸ Ver anexos I, 1 e 2.

¹⁴⁹ Cf. BRAUDEL, F., *Op. Cit.*, p.19.

¹⁵⁰ O filósofo desenvolve um pensamento em torno da imaginação formal e material da água, que aqui não temos possibilidade de desenvolver. Recomendamos, ainda assim, a leitura da obra já citada: BACHELARD, G., *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*.

retrocesso. Com efeito, o Mediterrâneo revelou-se “an adventure trip with no return”¹⁵¹. Nesta aventura, o Egipto teve oportunidade de tomar contacto com o cruzamento intercultural a que anteriormente aludíamos. Se tal possibilitou, por um lado, o incremento de riqueza e recursos, apresentou ao país, por outro lado, um conjunto de ameaças, de que as invasões estrangeiras e a subsequente perda dos elementos unificadores e integradores da civilização egípcia (faraó, Maat, religião e língua¹⁵²) constituem exemplos. Fonte de fortuna e ventura mas também de instabilidade e receio, o Mediterrâneo constituiu um verdadeiro “desafio” para o homem egípcio.

As relações entre o Egipto e o Mediterrâneo Oriental – Chipre, Anatólia, Creta, Ilhas Egeias (Cíclades) e Grécia continental – ter-se-ão desenvolvido na transição para a Pré-História até à Idade do Bronze (c.3500-1070 a.C.)¹⁵³. Não obstante, as evidências arqueológicas de contactos entre o Egipto e o mundo egeu prévias ao II milénio a.C. são esparsas, consistindo, fundamentalmente, de artefactos e materiais egípcios encontrados em contextos cretense e anatóliano, sugerindo que a faixa siro-palestinense, Chipre, Anatólia Oriental e possivelmente a Líbia, actuaram como intermediários comerciais na transmissão regional de bens¹⁵⁴. Segundo Mumford, as fontes textuais apontam para um comércio internacional oficial tutelado pelo Estado e pelos templos, que se terá desenrolado em paralelo com um outro, de menor escala e privado, protagonizado pelas tripulações das embarcações envolvidas¹⁵⁵.

Entre os Impérios Antigo e Novo, com a excepção do Primeiro Período Intermediário, as relações internacionais nesta região conheceram uma franca expansão¹⁵⁶. No entanto, nos séculos XIII e XII a.C. a pirataria marítima, os raids costeiros e a contínua migração e fixação dos polemicamente denominados “Povos do Mar”¹⁵⁷ vieram grandemente perturbar impérios e cidades em todo o Mediterrâneo Oriental, incluindo o Egipto.

¹⁵¹ LOPES, M.H.T., “The Mediterranean Sea: the language of history” in *Cahiers de la Méditerranée*, 80, 2010, p.11.

¹⁵² Vd. LOPES, M.H.T., BARATA, F.T., *Sentir o Espaço – Do Silêncio da Terra à Sedução do Mar*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, pp.25-26.

¹⁵³ Cf. MUMFORD, G.D., “Mediterranean Area” in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2, New York, Oxford University Press, 2001, p.358.

¹⁵⁴ Vd. *Idem*, pp.358-359.

¹⁵⁵ Cf. *Idem*, p.359.

¹⁵⁶ Vd. *Idem*, p.360.

¹⁵⁷ Trata-se, na verdade, de uma designação incorrecta, por ser excessivamente genérica, que tem vindo historiograficamente a identificar um conjunto de grupos populacionais, muito diversos entre si, cujas identidades e movimentações só muito parcialmente conhecemos (Cf. SANDARS, N.K., *The Sea*

De acordo com Bachhuber¹⁵⁸, os relevos correspondentes ao “Ano 8” do templo mortuário de Ramsés III (1184-1153 a.C.) em Medinet Habu incluem-se no *corpus* documental primário para a evidência da presença dos Povos do Mar em território nilótico. Segundo o autor, estas representações pictóricas, juntamente com as inscrições hieroglíficas que lhes estão associadas, “record an invasion of Egypt by a coalition of six groups during the reign of Rameses III”, vencida, no entanto, pelos exércitos do monarca em duas batalhas, uma marítima e outra terrestre¹⁵⁹.

Apesar do registo régio oficial ter expresso a ideia de uma invasão, os relevos podem levar-nos a repensar esta ideia. A presença dos supostos “invasores” com carros de bois – algo não característico de uma acção bélica mas sim de uma frequência mais contínua – pode ser indicativa de uma periodicidade mais recorrente da sua presença, isto é, podemos estar ante uma migração extensiva em lugar de uma invasão isolada. A ser verdade, este fenómeno migratório poderá ter sido a consequência do nefasto ambiente vivido no término da Idade do Bronze na Ásia Ocidental e no Mediterrâneo Oriental¹⁶⁰. Ainda que o arqueólogo, o historiador ou o egiptólogo possam questionar a tradicional tese de uma invasão militar, no que se refere à ideologia faraónica a mensagem que se pretende transmitir é muito clara: o Egipto foi atacado mas não foi derrotado.

Terá este momento histórico contribuído para um olhar colectivo face ao mar como um factor de risco e instabilidade? Muito provavelmente, ainda que não tenhamos qualquer evidência *de facto* de que tal tenha ocorrido. A verdade é que o Egipto foi ocupado por populações estrangeiras, como o havia sido no decurso do Segundo Período Intermediário (1650-1550 a.C.). Ora se tal provocou um mal-estar generalizado e um sentimento de perda e derrota entre os Egípcios, é possível que a entrada dos Povos do Mar tenha surtido o mesmo efeito. Imaginemos os homens. Imaginemos as línguas. Imaginemos uma nova forma de ser, estar e viver a romper um território tão identitariamente definido. Imaginemos um povo que se considera no “Centro” do cosmos a ser invadido por outro, que vem de longe do local onde o cosmos

Peoples: Warriors of the Ancient Mediterranean, 1250-1150 BC, Ancient People and Places, London, Thames and Hudson, 1978, p.10).

¹⁵⁸ Cf. BAUCHHUBER, C., “Sea Peoples” in BAGNALL, R.S., BRODERSEN, K., CHAMPION, C.B., ERSKINE, A., , HUEBNER, S. (eds.), *Wiley-Blackwell Encyclopedia of Ancient History*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2012.

¹⁵⁹ Vd. *Ibidem*.

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*.

amanheceu¹⁶¹. Parece-nos improvável que tal não tenha acarretado consequências em diversos domínios, ainda que não sejamos capazes de as identificar com clareza e certeza.

Pese embora a importância deste fenómeno, que contribui para a intervenção do Mediterrâneo na história egípcia, o momento mais decisivo, no que se refere às interacções entre o Egipto e o mar Mediterrâneo, aconteceria uns séculos depois, no Período Saíta (664-525 a.C.), época em que, tal como defendido por Agut-Labordère, o Egipto primeiramente emerge enquanto potência mediterrânica¹⁶². Este autor posiciona-se assim em desacordo com Abulafia, para quem, ainda que os Egípcios dependessem economicamente dos proveitos oriundos do Mediterrâneo Oriental, “Pharaonic Egypt cannot be described as a Mediterranean power, politically or commercially”¹⁶³. Para este académico, a viragem egípcia em direcção ao Mediterrâneo dá-se somente no Período Ptolomaico (332-30 a.C.), sendo protagonizada por Gregos e não por Egípcios¹⁶⁴. Tendemos a posicionar-nos no flanco apresentado por Agut-Labordère, pelos motivos que em seguida explicitaremos.

Segundo o teórico francês, Apriés (589-570 a.C.), e sobretudo Amásis (570-526 a.C.) protagonizaram dois movimentos geopolíticos simultâneos: por um lado, adoptaram uma política de “esperar para ver” face às potências do Leste; por outro, iniciaram uma expansão, sem precedentes no Egipto, em relação ao Mediterrâneo¹⁶⁵. De facto, em 605 a.C., os Egípcios são expulsos da região siro-palestinense e desempenharão um papel secundário nas diversas alianças anti-Babilónias e anti-Persas que se desenvolverão nos anos seguintes¹⁶⁶. Este acontecimento levará a que a monarquia egípcia inverta as rotas tradicionais do imperialismo faraónico – voltadas a leste – e olhe para o mar, a norte, como um elemento positivo e esperançoso da paisagem do seu país.

O primeiro marco importante desta nova estratégia é a tomada do Chipre por Amásis, que nos é relatada por Heródoto: “ Moreover he [Amasis] was the first

¹⁶¹ Teremos oportunidade de desenvolver mais detalhadamente estas ideias e perspectivas nos capítulos seguintes.

¹⁶² Vd. AGUT-LABORDÈRE, D., “The Saite Period: The Emergence of a Mediterranean Power” in GARCÍA, J.C.M., *Ancient Egyptian Administration*, Leiden & Boston, Brill, 2013, p.986.

¹⁶³ ABULAFIA, D., *The Great Sea: a Human History of Mediterranean*, London, Allen Lane, 2011, pp.37-38.

¹⁶⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁶⁵ Vd. AGUT-LABORDÈRE, D., *Op. Cit.*, p.986.

¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

conqueror of Cyprus, which he made tributary to himself”¹⁶⁷. Doravante, o Mediterrâneo seria um mecanismo de riqueza não apenas pela via do comércio, como o era desde tempos muito recuados, mas também via pagamento de taxas e impostos ao soberano.

Esta nova estratégia político-comercial forçou a administração saíta a rapidamente estabelecer uma frota, que operaria não apenas no Mediterrâneo mas também no Mar Vermelho. Verificamos a entrada em cena de um outro elemento que prefigura a paisagem aquática e marítima do território egípcio como parte integrante de um plano delineado e definido: as águas do mar são vistas como fonte de lucro e afirmação de poder.

De resto, a exploração do Mar Vermelho enquanto meio de acesso à riqueza é muito anterior ao Período Saíta, conforme tem vindo a ser demonstrado pela arqueologia. De facto, ainda que não se registe uma vontade de colonizar nem de dominar as suas margens¹⁶⁸ - será porque não é próprio viver junto ao mar? Ou porque a verdadeira fertilidade e possibilidade de vida vem da água doce e não da salgada? -, conhecemos viagens egípcias no Mar Vermelho desde o Império Antigo. Em 2003, Duhard afirmava que as primeiras menções históricas de jornadas egípcias no Mar Vermelho datavam da V dinastia (2494-2345 a.C.)¹⁶⁹. Em 2014, contudo, Tallet e Marouard publicariam um relatório arqueológico que nos obrigaria a reconsiderar esse dado. Escavando em Wadi al-Jarf, localizado na costa ocidental do Golfo do Suez, a cerca de 20 km a sul de Zafarana, a equipa francesa pôs a descoberto infra-estruturas portuárias utilizadas durante o reinado de Khufu (2589-2566 a.C.) e operáveis, possivelmente, já no reinado de Seneferu (2613-2589 a.C.), o primeiro monarca da IV dinastia (2613-2494 a.C.)¹⁷⁰. A vocação deste porto resulta evidente: chegar de barco à Península do Sinai, a principal área mineira explorada pelos Egípcios: as expedições reais que desembarcavam em Wadi al-Jarf alcançavam as minas de cobre e turquesa no

¹⁶⁷ HERÓDOTO, *Histórias*, II. 182 in HERODOTUS, *Histories*, Vol.I. Books I-II, The Loeb Classical Library, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1975, p.497 (ver anexo II, 17.3).

¹⁶⁸ Vd. DUHARD, A., “Quand les Égyptiens naviguaient sur la Mer Rouge” in *Archéologia*, n° 397, 2003, p.52.

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁷⁰ Vd. TALLET, P., MAROUARD, G., “The Harbour of Khufu on the Red Sea Cost at Wadi al-Jarf, Egypt” in *Near Eastern Archeology*, 77:1, 2014, p.4. A este propósito, veja-se também: TALLET, P., “The Red Sea in Pharaonic Egypt. Assessment and Prospects” in TALLET, P., MAHFOUZ, E-S., *The Red Sea in Pharaonic Times. Recent Discoveries along the Red Sea Coast – Proceedings of the Colloquium held in Cairo/Ayn Soukhna 11th-12th January 2009*, IFAO, Cairo, BdE 1555, 2012, pp.171-173.

sudoeste da península, fundamentalmente a região de Wadi Maghara¹⁷¹. As instalações de Wadi al-Jarf são extensivas e multipolares, cobrindo uma área de 6 km, compreendida entre as primeiras colinas do Deserto Oriental (Gebel Galala) e a costa do Mar Vermelho, entre as quais se destacam: um complexo de galerias de armazenamento, fornos de cerâmica, áreas reservadas à administração e habitação e um paredão em forma de L¹⁷². Neste sítio arqueológico, foi ainda descoberto o mais significativo conjunto de âncoras da Antiguidade egípcia em contexto primário, bem como centenas de fragmentos de papiros, que configuram os mais antigos papiros inscritos alguma vez descobertos no Egipto¹⁷³. Esta documentação papirológica apresenta conteúdo administrativo (similar ao descoberto para outras partes em cronologias próximas), bem como um diário de bordo, no qual são registadas as actividades diárias de uma equipa liderada por um oficial menfita, o inspector Merer (*shd Mrr*)¹⁷⁴.

Desta forma, todos os dados arqueológicos parecem enfatizar: o tamanho maciço da frota usada no porto; a organização complexa das expedições reais; a relação estreita entre o porto e os projectos funerários maiores do início do Império Antigo; a relativa brevidade do uso da instalação portuária (aparentemente, o ano 27 do reinado de Khufu corresponderá ao término da ocupação do porto)¹⁷⁵. Pese embora a importância de todos os equipamentos encontrados, não se verifica a presença de qualquer templo ou de qualquer apropriação mágico-religiosa do local: será este espaço sentido como profano por se encontrar distante do “Centro” egípcio?

Como vimos, é inegável a importância do Mar Vermelho já no Império Antigo. Contudo, conforme referido por Duhard, a Época Baixa caracteriza-se por uma acentuação do papel do Mar Vermelho nos planos egípcios¹⁷⁶, estrategicamente programado em conjunto com o Mediterrâneo. De facto, Heródoto descreve a construção de galeras, destinadas a atravessar ambos os mares, no reinado de Necao II

¹⁷¹ Cf. TALLET, P., MAROUARD, G., “The Harbour of Khufu on the Red Sea Coast at Wadi al-Jarf, Egypt” in *Near Eastern Archeology*, 77:1, 2014, p.4.

¹⁷² Vd. *Idem*, pp.4-6.

¹⁷³ Cf. *Idem*, pp.7-8.

¹⁷⁴ Surpreendentemente, este documento não regista nada sobre a actividade do grupo em Wadi al-Jarf, mas faz alusão à construção da Grande Pirâmide de Khufu em Giza, ao trabalho das minas de calcário na margem oposta do Nilo e ao transporte, através do rio e respectivos canais, de blocos de pedra extraídos das minas do norte e sul de Tura (*r-3w; r-3w mhtj*). Pode assim revelar-se uma fonte extraordinária para o estudo deste período (Vd. *Idem*, pp.9-109).

¹⁷⁵ Cf. *Idem*, p.13.

¹⁷⁶ Vd. DUHRAD, A., *Op. Cit.*, p.52.

(610-595 a.C.)¹⁷⁷. O objectivo seria obter o controlo do fluxo comercial entre a Península Arábica e o mundo mediterrânico¹⁷⁸.

Parece também ter sido este o móbil de outro grande projecto, provavelmente implementado pelo mesmo faraó: o canal que ligaria o Nilo ao Mar Vermelho, rotulado como “Canal do Faraó” pelos egiptólogos e como “Canal de Trajano” pelos historiadores clássicos¹⁷⁹.

Segundo Aristóteles, este plano teria sido primeiramente idealizado por Senusret II (1877-1870 a.C.), mas teve de ser abandonado “for fear that the water of the river [Nile] should be ruined by an admixture of seawater”¹⁸⁰. Embora não tenhamos quaisquer dados históricos ou arqueológicos que comprovem a afirmação aristotélica, como menciona Cooper¹⁸¹, segundo o autor grego os Egípcios consideravam que as águas salgadas contaminariam as doces. Partindo de um dado bionatural – a água salgada é inimiga de uma agricultura frutífera – terão os Egípcios atribuído às águas salgadas um cariz impuro e, por extensão, hierarquicamente inferior às fluviais?

Seja como for, o referido canal constitui uma peça vital da nova estratégia assumida pela administração saíta, uma vez que permitiria desviar o comércio desenvolvido entre Oceano Índico e o Mediterrâneo, evitando assim recorrer a transportadores intermediários e impondo taxas aos mercadores¹⁸². O Mediterrâneo é assim inscrito num grande projecto, no contexto das reformas políticas, económicas e militares levadas a cabo pelos soberanos saítas, particularmente Necao II. Heródoto conta que este monarca, com o intuito de controlar as célebres “rotas do incenso”¹⁸³,

¹⁷⁷ HERÓDOTO, *Histórias*, II. 159 in *Op. Cit.*, pp.473-475 (ver anexo II, 17.2).

¹⁷⁸ Cf. AGUT-LABORDÈRE, D., *Op. Cit.* p.990.

¹⁷⁹ Vd. AGUT-LABORDÈRE, D., “Créer la Route – Le Canal des Pharaons entre la Mer Rouge et la Méditerranée” in *Revue Égypte* 75, p.61.

¹⁸⁰ ARISTÓTELES, *Meteorologia*, I.XIV.25 apud COOPER, J.P., “Egypt’s Nile-Red Sea Canals: Chronology, Location, Seasonality and Function” in BLUE, L., COOPER, J.P., THOMAS, R., WHITEWRIGHT, J. (eds.), *Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV, held at the University of Southampton, September 2008*, Society for Arabian Studies Monographs 8, British Archaeological Reports S2052, Oxford, Archaeopress, 2009, p.196.

¹⁸¹ Cf. *Idem*, p.195.

¹⁸² Vd. AGUT-LABORDÈRE, D., “The Saite Period: The Emergence of a Mediterranean Power”, p.990. No Período Romano, o Egipto, através dos portos do Mar Vermelho, revelar-se-ia fundamental nas relações externas do Império com terras do Índico. Nas palavras de Tomber: “(...) the Red Sea was the main outlet to the Mediterranean via Alexandria” (TOMBER, R., “From the Roman Red Sea to beyond the Empire: Egyptian ports and their trading partners” in *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 18, 2012, p.202).

¹⁸³ Foram estas que cedo motivaram os monarcas egípcios a errar pelo Mar Vermelho em busca do mítico país de Punt, a fim de obter e controlar o fluxo de incenso, facto particularmente relevante no reinado de Hatchepsut (1473-1458 a.C.) (Cf. DUHRAD, *Op. Cit.*).

ordenou a um explorador fenício que circum-navegasse África¹⁸⁴. Se tomarmos este dado como certo, somos levados a concluir que Neco II planeava controlar a rota que ligava o Mar Vermelho ao Mediterrâneo Ocidental, ignorando, evidentemente, a extensão norte-sul do continente africano¹⁸⁵. O Mediterrâneo não é um acidente fortuito na decisão político-militar e socioeconómica: o “Grande Mar” é assumido como elemento estratégico e planificado em função de tal, ainda em cronologias faraónicas, isto é, prévias ao domínio helénico.

Esta estratégia envolveu o recurso a navegadores egeus em larga escala, que vieram para o Egipto e se instalaram numa área apelidada de “*Stratopeda*” (“Campos”), próximos do porto militar menfita, o *Prw nfr*¹⁸⁶, região que tem vindo a ser estudada pela missão portuguesa¹⁸⁷. Estes homens integraram as tropas egípcias. O primeiro documento epigráfico que atesta a presença de soldados gregos e cários em solo egípcio data do reinado de Psamético II (595-589 a.C.)¹⁸⁸. Para além de Gregos e Cários, registamos também a incidência de outros estrangeiros no esforço militar saíta do século VI a.C., nomeadamente, de Cipriotas, Judeus e Fenícios¹⁸⁹. Estes homens fixam-se e com eles novas línguas, novos cultos, novos sistemas de valores povoam o território nilótico, num complexo emaranhado de identidade e alteridade. O espaço egípcio é agora, por ventura mais do que nunca, vivo e dinâmico e permeável à influência do outro.

Se, por um lado estes homens contribuíram significativamente para o sucesso militar saíta e para a diversificação sociocultural do Egipto, a verdade é que constituíram outrossim um factor de destabilização. O texto da estátua A 90 do Louvre, pertencente a Neshor, um alto oficial encarregue de velar pelas operações aduaneiras no norte e sul do Egipto, relata um motim empreendido por soldados estrangeiros na região de Elefantina no reinado de Apriés¹⁹⁰. Novamente: do Mediterrâneo vem a diversidade cultural e humana mas também a inquietação e o desassossego. O Mediterrâneo é, em certo sentido, um corpo aquático que germina movimento e transformação no Egipto.

¹⁸⁴ Vd. HERÓDOTO, *Op. Cit.*, II.158 in *Op. Cit.*, pp.471-473 (ver anexo II, 17.1).

¹⁸⁵ Cf. AGUT-LABORDÈRE, D., “The Saite Period: The Emergence of a Mediterranean Power”, p.990.

¹⁸⁶ Vd. *Idem*, pp.991-992.

¹⁸⁷ Cf. LOPES, M.H.T., “Projecto Apriés (Mênfis/Kom Tuman): Contributos para uma Compreensão da Alteração das Rotas Tradicionais do Imperialismo Egípcio” (no prelo).

¹⁸⁸ Vd. AGUT-LABORDÈRE, D., “The Saite Period: The Emergence of a Mediterranean Power”, p.993.

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁹⁰ Vd. SCÄFER, H., “Die Auswanderung der Krieger unter Psammetich I. und der Söld- nerausstand in Elephantine unter Apries” in *Klio* IV, 1904, pp.152-163.

Conforme temos vindo a procurar demonstrar, a monarquia saíta abandona os percursos habituais do imperialismo egípcio e volta-se para o Mediterrâneo, gerando assim um crescente dinamismo económico com resultados benéficos no aumento da procura interna e da capacidade agrícola egípcia¹⁹¹. Porém, esta importância económica não parece ter tido eco equivalente nos planos simbólico e religioso.

De facto, conforme sustentado por Abulafia, ainda que o Egipto “drew on the resources of the eastern Mediterranean, “For the ancient Egyptians, the waters that mattered the most were neither the Mediterranean nor the the Red Sea but the Nile”¹⁹². Tal facto plasma-se, conforme referido pelo mesmo autor, numa ausência de um termo definitivo que sintetize e aponte explicitamente a realidade mediterrânica¹⁹³ ou mesmo marítima *per si*.

Efectivamente, a terminologia subjacente ao mar no antigo Egipto é de difícil percepção. Se, por um lado, Ermann e Grapow apresentam o vocábulo *ym* como um referente do espaço marítimo¹⁹⁴, Vandersleyen encontra no termo uma evocação directa do fenómeno da cheia nilótica¹⁹⁵. Por outro lado, a expressão *šn* parece convocar um plano marítimo. Todavia, a palavra pela qual em absoluto os Egípcios se dirigiam ao mar era *w3d-wr*. É importante frisar que este termo não se reporta exclusivamente a um mar mas sim à ideia de “mar”, em termos mais genéricos, daí que Ermann e Grapow proponham que se trate a designação enquanto “Name des Meeres”, ou seja, “o nome do mar”¹⁹⁶. Este pode referir-se a mares concretos – como o Mediterrâneo ou o Mar Vermelho – mas também a corpos aquáticos imaginários ou mitológicos manifestos na ideia de “Oceano”, em referência às águas primordiais que possibilitaram a criação do mundo, que continuamente circundam o cosmos¹⁹⁷, ou mesmo às “águas celestes”¹⁹⁸.

Esta multiplicidade semântica implícita a *w3d-wr* deve-nos fazer (re)pensar a propósito da (não) divinização do(s) mar(es) no antigo Egipto, sobretudo se tomarmos em linha de conta a plena identificação de Osíris com todos os corpos aquáticos,

¹⁹¹ Cf. AGUT-LABORDÈRE, D., “The Saite Period: The Emergence of a Mediterranean Power”, p.1026.

¹⁹² ABULAFIA, D., *Op. Cit.*, p.37.

¹⁹³ “The Mediterranean did not have such significance for them that it was assigned its own distinctive name” (*Idem*, p.38).

¹⁹⁴ Vd. *Wb.* I, p.78.

¹⁹⁵ Cf. VANDERSLEYEN, C., *Op. Cit.*

¹⁹⁶ Vd. *Wb.* IV, p.478.

¹⁹⁷ Regressaremos a esta temática em 4.1.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*.

alegada por Frankfort¹⁹⁹. Recorramos a apenas um exemplo para ilustrar esta problemática, retirado dos *Textos das Pirâmides*:

“(...) greatly green in your [Osíris] name of the Great Green. Look, you have become great and enclosed as the Great Continuousness. Look, you have become encircled and round, as the circuit that surrounds the External Isles.”²⁰⁰

Neste excerto, parece que Osíris, a divindade egípcia tutelar do mundo dos mortos, surge identificada com o “Grande Verde”²⁰¹. A expressão “Ilhas Externas” (*ḥꜥw-nbwt*), clarifica esta realidade marítima, conotando a passagem com um cariz mediterrânico, já que, segundo Allen, a mesma se refere às ilhas do Mediterrâneo²⁰². Ermann e Grapow aparentam corroborar esta tese, já que consideram que *ḥꜥw-nbwt* indica uma localidade do universo grego antigo²⁰³.

Deste modo, parece não restarem dúvidas de que este passo literário se reporta ao Mediterrâneo. Se tal facto comprova o conhecimento e incorporação do mar já no Império Antigo, altura em que os *Textos das Pirâmides* são produzidos, devemos, no entanto, ser cautelosos ao considerar (por ventura, precipitadamente) que tal sugere uma leitura sacralizadora do “Grande Verde”. Com efeito, o vocábulo “externo” não nos remeterá para algo tido afastado, isolado, à parte do que é sentido como próprio e seu? Não seria o Mediterrâneo percepcionado como excluído do espaço identitário egípcio, mesmo quando é fonte de riqueza e trânsito comercial e humano? E como estender essa leitura ao Mar Vermelho²⁰⁴? Podemos referir-nos, com toda a clareza e certeza, a uma incorporação do Mediterrâneo no espaço sentido pelos Egípcios como plenamente seu?

¹⁹⁹ Vd. FRANKFORT, H., *Op. Cit.*, p.191.

²⁰⁰ T.P. 366. Tradução gentilmente cedida pela Professora Joanna Popielska-Grzybowska. (Ver anexo II, 1.1.)

²⁰¹ Na tradução de Faulkner, este propõe que se traduza por “Mar” e “Oceano” em lugar de “Grande Verde” e “Grande Continuidade”: “you [Osiris] are hale and great in your name of ‘Sea’; behold, you are great and round in <your name of> ‘Ocean’; behold, you are circular and round as the circle which surrounds the *ḥꜥw-nbwt*” (T.P. 366 in FAULKNER, R.O., *Op. Cit.*, p.120).

²⁰² Cf. ALLEN, J., *Op. Cit.*, p.430.

²⁰³ Vd. *Wb.* III, p.11.

²⁰⁴ A este propósito, importa aqui apresentar a tradução proposta por Clark para a mesma fórmula: “the Great Black Thing, in your name of “Bitter Lakes”/the Great Green Thing, in your name of [Mediterranean?] Sea/the Great Circle, in your name of “Great Surround”/an enveloping ring, in the “Ring that encircles the Outermost Lands”/a Great Circle in the Great Round of the Surrounding Ocean”. Segundo o autor, esta passagem aponta para uma identificação clara de Osíris com os elementos terra e água, mais concretamente o Mediterrâneo, mas também o Mar Vermelho e o “Oceano” mitológico, palco

Talvez sim. Talvez não. Situamo-nos, a nosso ver, no campo da pura especulação, pelo que rejeitaremos qualquer afirmação categórica ou absoluta neste domínio. Muito provavelmente, parece-nos, o propósito essencial destas linhas textuais centra-se na ênfase da conexão estreita existente entre Osíris e os cursos de água, mais focada numa perspectiva mítico-religiosa do que propriamente numa análise físico-geográfica: Osíris é, na dimensão aquática que, entre muitas outras, assume, um símbolo de regeneração e fertilidade, possibilitado pelas águas. Nesta medida, devemos ser prudentes na identificação clara deste deus com o mar e mais ainda numa afirmação de uma percepção sacralizante das águas salgadas no antigo Egipto, já que, como anteriormente expusemos, estas são responsáveis pela destruição de colheitas e portanto não são associadas à fertilidade regeneradora. Constituiriam, quiçá, invocação de uma abundância económico-financeira, e não simbólica ou religiosa, decorrente das relações comerciais, sobretudo no Período Saíta, mas também aqui nos posicionamos no domínio especulativo.

A passagem dos *Textos das Pirâmides*, de resto, em nada nos remete para essas esferas mais pragmáticas do existir em civilização. Aponta-nos, inclusivamente, para um elemento cosmogónico e cosmológico: o “Oceano”, que precedeu toda a matéria e que perpetuamente rodeia o universo criado. Face àquele, nada nos refere explicitamente a sua salinidade, ainda que o entendimento que hoje tenhamos deste elemento geográfico pressuponha essa característica. Assim, cremos que este excerto não serve nem sustenta a sacralização do Mediterrâneo ou do Mar Vermelho ou, mais genericamente, das águas salgadas. Pelo contrário, sublinha a sacralização da água enquanto espaço, físico ou imaginário, isto é, enquanto elemento. Tanto quanto é do nosso conhecimento, não há nada que nos permita concluir inequivocamente que o mar era colectivamente percebido como um corpo aquático sagrado ou como fonte de vida, contrariamente ao que sucedia com o Nilo.

Esta discrepância valorativa, que hierarquiza os cursos de água, surge reforçada pela inexistência explícita de uma divindade estritamente egípcia cuja esfera e palco de acção seja o mar. De facto, como tivemos já ocasião de referir, várias são as divindades

da acção demiúrgica (CLARK, R.T.R., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London, Thames and Hudson, 1978, p.117). Dado que não tivemos acesso aos hieróglifos ou transcrição utilizados por Clark para chegar a esta tradução e, por extensão, às conclusões apresentadas, não a referenciamos em corpo de texto nem tampouco a tomamos como prova certificada de uma sacralização efectiva das águas salgadas. Ainda assim, considerámos ser uma presença pertinente no aparato crítico e bibliográfico patente na dissertação, pelo que aqui surge incluso.

ligadas ao Nilo, enquanto curso real e realidade criadora e regeneradora constante, de que Khnum, Sobek, Osíris e, evidentemente, Hapy, constituem exemplos significativos²⁰⁵. Para a esfera marítima, no entanto, o cenário é totalmente distinto. Segundo Hornung, não existe nenhum deus do mar até ao Império Novo e, quando se verifica uma divindade com essa tipologia no panteão egípcio, ela resulta de uma importação do universo semítico – Yamne – figurando, tanto quanto é sabido, somente num papiro²⁰⁶. O mar afigura-se assim como uma realidade alheia à religiosidade, pelo menos a imediata e evidente, dos antigos Egípcios. Maria Helena Trindade Lopes refere mesmo que o mar “nunca é apropriado magicamente pelo homem egípcio que, no entanto, o sente e apreende como um desafio”²⁰⁷.

Este breve périplo pela arquitectura mental e colectiva dos antigos Egípcios com relação às superfícies aquáticas permite-nos perceber que o contexto egípcio parece estar em concordância com o princípio da supremacia das águas doces, alvitado por Gaston Bachelard²⁰⁸. De facto, tudo indica que os Egípcios estabeleceram uma relação de profunda intimidade com o Nilo, nele alicerçando a sua civilização que encontra raiz fundacional numa atitude religiosa, cosmológica e simbólica face ao curso fluvial, o que nos conduz, de resto, a qualificarmos aquele povo com o adjectivo “nilótico”, tal é a força com que se inscreve no percurso identitário daquele colectivo populacional.

Simultaneamente, partindo do modelo antropológico correspondente à não-homogeneidade do espaço, proposto por Eliade²⁰⁹ e anteriormente explicitado com maior detalhe, podemos afirmar, ainda que com algumas ressalvas, que a experiência da paisagem aquática egípcia se espelha na tomada de consciência das águas nilóticas como “sagradas” e das marítimas como “profanas”. Não estamos com isto a dizer que não houve pragmatismo na relação com o Nilo. Sabemos da sua importância fulcral no transporte e conseqüente comércio interno egípcio ou da sua utilidade para tarefas concretas do quotidiano, desde logo a agricultura. A diferença parece residir no facto de, partindo destes aspectos utilitários, os Egípcios terem efectuado a passagem para o plano religioso, construindo uma mitologia vasta, não linear e reveladora de um

²⁰⁵ A este propósito, importa também mencionar a existência de divindades que, ainda que a sua natureza não seja eminentemente aquática, assumem personificações ligadas a realidades aquosas. É o caso, nomeadamente, de Amon, que pode surgir numa representação zoomórfica de enguia (Cf. HORNUNG, E., *Op. Cit.*, p.67).

²⁰⁶ Vd. *Idem*, p.67; p.251.

²⁰⁷ LOPES, M.H.T., “Da Leitura do Espaço à Interiorização da sua Mensagem”, p.45.

²⁰⁸ Cf. BACHELARD, G., *L'eau et les rêves (...)*, pp.204-212.

²⁰⁹ Vd. ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.17.

pensamento simbólico face a um elemento geofísico como é um rio, o que, tanto quanto sabemos, não se verificou para o plano marítimo, mesmo quando este se revelou uma importante fonte de descoberta e incremento de riqueza. Daí que nos inclinemos para afirmar a existência de uma hierarquização simbólico-religiosa no referente aos cursos de água, onde as águas doces ocupam um lugar cimeiro.

Tal não quer, todavia, significar que o mar não tenha tido uma importância crescente no devir histórico egípcio. Na verdade, no Período Greco-Romano (332 a.C – 395 d.C.), o papel do mar, particularmente do Mediterrâneo, na realidade geopolítica do Egipto, agora dominado, surge reforçado, e o diálogo inter-civilizacional intensificado. Alexandria, a grande metrópole fundada por Alexandre em 332 a.C. “was more a city of the Mediterranean than of Egypt (...) for over two millenia, until the expulsion of its foreign communities in the twentieth century. For much of that period it was the greatest city in the Mediterranean”²¹⁰. Em 30 a.C., com a tomada do Egipto pelos Romanos, “the Mediterranean became for the first time one political unity (...) a “Roman lake””²¹¹, no qual o Egipto figurará como uma peça vital do xadrez político romano: o famoso “celeiro de Roma”. Somos forçados a repetir-nos: da fronteira norte do Egipto vem a diversidade civilizacional mas a mesma assume-se como a porta de entrada das invasões externas e da consequente perda (por supressão ou por hibridismo sincrético) dos elementos que configuram o património identitário e unificador do antigo Egipto, que não mais seria faraónico. O mar é, verdadeiramente, “La seule ouverture de l’Égypte au monde”²¹².

Findo este breve percurso reflexivo a respeito do tratamento simbólico-religioso da água no antigo Egipto, na sua dimensão espacial, importa agora elaborar uma análise investigativa pelo elemento que é permitido e sustentado pela água: a terra. É que os cursos de água banham um território e esse não é, à semelhança das geografias líquidas, uniformemente percebido e narrado. É precisamente essas diferentes formas de

²¹⁰ ABULAFIA, *Op. Cit.*, pp.149-150.

²¹¹ LOPES, M.H.T., “The Mediterranean Sea: the language of history”, p.16.

²¹² DORIVAL, G, HAGGAG, M., LOPES, M.H.T., ZEGHAL-YAZIDI, S., “La Méditerranée antique – Une histoire d’inventions, de conflits et d’échanges” in HASSANI-IDRISSI, M. (dir.), *Méditerranée: Une histoire à partager*, Marseille-Provence, Bayard, 2013, p.87.

sentir o espaço terrestre e ctónico que constituirão o objecto de análise da secção seguinte da nossa dissertação.

Capítulo 3: A sacralização do elemento terrestre

A complementaridade simbólico-vivencial expressa nos elementos aquático e terrestre enraíza-se no substracto mais íntimo da experiência humana. Com efeito, se o primeiro se apresenta como gérmen da vida, o segundo surge como fundamento de todas manifestações: a água desponta; a terra congrega²¹³. A terra evidencia-se como uma unidade na qual se realizam todas as hierofanias, o palco de actuação do sagrado cósmico. Ainda que o seu papel nos pareça passivo, a simples presença do solo é já religiosamente valorizada, ainda que esta possa ocorrer de forma discreta ou até mesmo indistinta. Seja como for, a terra assume-se como um “cosmos-receptáculo de forças sagradas difusas”²¹⁴, uma matéria cuja forma é evidente e que dá corpo aos sonhos dos homens, até pela sua resistência imediata e constante²¹⁵. Entre dinâmicas sobrepostas de agitação e repouso²¹⁶, a terra afirma-se como um todo perene, um “lugar” que corresponde à totalidade que circunda o Homem e com o qual este se identifica, num verdadeiro sentimento de solidariedade para com o microcosmos envolvente²¹⁷: o amor ao lugar (*topophilia*)²¹⁸.

Mas este todo não é uniformemente vivido. A terra, à semelhança de todo o espaço sagrado, não é homogeneamente apreendida. Ora tal também se verifica para o caso do Egipto antigo, como teremos ocasião de examinar. Com efeito, se por um lado é inegável que a terra constitui um elemento de sacralização em contexto nilótico, por outro, não é menos falso que a mesma se processa em níveis distintos - tanto no espaço “nacional” quanto no “supra-nacional” – verificando-se, uma vez mais, uma dicotomia simbólica entre sagrado e profano. Habitualmente percepcionada enquanto “Grande Mãe”, a terra é, no entanto, entendida mais masculinamente pelos antigos Egípcios, constituindo uma peça fundamental no xadrez mítico-religioso do “Duplo País”.

²¹³ “Se nas valorizações religiosas, mágicas ou míticas das águas se encontram implicadas as ideias de gérmes, de estados latentes e de regeneração, a intuição primordial da Terra mostra-no-la como sendo o *fundamento* de todas as manifestações. Tudo o que *está* sobre a Terra está *em conjunto* e constitui uma grande unidade” (ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, p.297).

²¹⁴ *Idem*, pp.296-297.

²¹⁵ Cf. BACHELARD, G., *La terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, Paris, Librairie José Conti, 1948, p.17.

²¹⁶ “Le repos et l'agitation ont ainsi leurs images bien souvent juxtaposées” (*Idem*, p.20). A este propósito, veja-se também: BACHELARD, G., *La terre et les rêveries du repos: essai sur les images de l'intimité*, Paris, Librairie José Conti, 1948.

²¹⁷ Vd. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, pp.299-300.

²¹⁸ A propósito deste conceito, recorde-se o exposto em 1.2.

3.1. A superfície ctónica egípcia como expressão do sagrado: contrastes, densidades e deuses

Esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra.

Francisco in *Laudato Si'*

Conforme temos vindo a expor, no seguimento do teorizado por Eliade, o espaço sagrado não é uniformemente percebido. Tal facto, aliado à noção de que a paisagem é, de alguma forma, apreendida pelo ser humano como um constructo natural²¹⁹, leva-nos rapidamente a concluir que a paisagem – a realidade espacial envolvente, esse “lugar todo” – é vivida mediante densidades distintas, a que corresponde uma maior ou menor adesão humana²²⁰.

Se processarmos um duplo movimento, no qual intervêm os contributos propostos pelos autores ligados à fenomenologia da paisagem mas também o carácter essencial da relação entre natureza e concepções religiosas no antigo Egipto²²¹, somos levados a concluir que também a vivência do solo egípcio, enquanto elemento do sagrado, se pautou pela experiência do contacto com unidades geográficas diferentemente valoradas sob o ponto de vista religioso, à semelhança do que anteriormente constatámos para as paisagens aquáticas do “País das Duas Margens”.

Uma leitura imediata do espaço egípcio leva-nos a apontar existência de dois grandes contrastes territoriais, que se enquadram assim num ambiente geográfico caracterizado por “transições dramáticas”²²².

Por um lado, registamos a oposição entre Alto e Baixo Egipto. O primeiro, localizado a sul, corresponde aos limites da terra cultivável, assemelhando-se a uma faixa de terra flanqueada, em cada lado, por desertos de elevação variável. O segundo

²¹⁹ A este propósito veja-se: CAUQUELIN, A., *L'invention du paysage*, Paris, P.U.F., 2000 bem como CAUQUELIN, A., *Le site et le paysage*, Paris, P.U.F., 2007.

²²⁰ Cf. TILLEY, C., *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths, and Monuments*, Explorations in Anthropology, Oxford, Berg Publishers, 1994, pp.10-11.

²²¹ Vd. HORDEN, P.J., *Op. Cit.*, p.2.

²²² Cf. RICHARDS, J., “Conceptual Landscapes in the Nile Valley” in ASHMORE, W., KNAPP, A.B. (eds.), *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, Great Britain, Blackwell Publishers, 1999, p.85.

situa-se no norte do território egípcio, onde a planície fluvial se alarga para um grande Delta, no qual o Mediterrâneo se apresenta como extremo fronteiro a norte, a “porta aberta ao mundo” para os Egípcios, como previamente mencionámos²²³. Esta abertura ao exterior plasma-se outrossim no facto de, por ser mais acessível que o Alto Egipto, o Delta ter conhecido relações mais intensas com a Ásia²²⁴. Conjuntamente, o Vale e o Delta do Nilo perfazem uma área de sensivelmente 34000 km²²⁵.

Simultaneamente, evidencia-se a discrepância entre o solo fértil da planície, banhado pelo rio e por este beneficemente contaminado, e as regiões desérticas, traduzidas, a oeste, no Deserto Líbico (também apelidado de “ocidental”) e a este no Deserto Árabe (outrossim designado por “oriental”). Ao primeiro núcleo os Egípcios porão o nome de “Terra Negra” (*km.t*²²⁶) e ao segundo o de “Terra Vermelha” (*dšr.t*²²⁷), em virtude da cor do solo.

Esta mundividência dúplici afigura-se como absolutamente estruturante da civilização egípcia: “the ancient Egyptians were vividly aware of the stark contrast between the “Red Land” of the desert upland and the “Black Land” of its seasonally inundated alluvium”²²⁸. Paralelamente, a partir dos binómios expostos, podemos sintetizar a geografia do antigo Egipto em quatro províncias fisiográficas dominantes: o Delta e o Vale do Nilo; e os Desertos Ocidental e Oriental. Estas zonas geográficas, por sua vez, incorporavam várias configurações distintas: cadeias montanhosas, oásis, bacias hidrográficas, wadis²²⁹, planaltos, campos de dunas, terraços fluviais, colinas de deserto, entre outras²³⁰, que constituem aquilo a que poderíamos denominar de “paisagem egípcia”²³¹. As fronteiras naturais do território egípcio, bem como a sua

²²³ Vd. *Ibidem*.

²²⁴ GITTON, M., “La cosmologie égyptienne” in AAVV, *Histoire des Ideologies: les mondes divins jusqu’au VIIIe siècle de notre ère*, Paris, Hachette, 1978, p.44.

²²⁵ Cf. BAINES, J., MÁLEK, J., *Cultural Atlas of Ancient Egypt*, New York, Checkmark Books, 2000, p.16.

²²⁶ Cf. BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.679.

²²⁷ Vd. *Idem*, p.755.

²²⁸ BUTZER, K., “Desert Environments” in REDFORD, D.B., (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press, vol.1, 2001, p.385.

²²⁹ Termo árabe que designa um curso de rio seco, somente inundado por ocasião de uma cheia, manifestando-se na toponímia de muitos locais, nomeadamente, no Norte de África e no sul da Península Ibérica.

²³⁰ Vd. MORGENSTEIN, M., REDMOUNT, C.A., “Land and Soil” in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2, New York, Oxford University Press, 2001, p.554.

²³¹ Para uma introdução ao conceito de “paisagem” consulte-se, por exemplo: BRUNOTTE, E., “Landschaft” in BRUNOTTE, E. (ed.), *Lexikon der Geographie in vier Bänden*, Vol. 2: Gast bis Ökol, Heidelberg/Berlin, Spektrum Akademischer Verlag, 2002, pp.304–305 ou TILLEY, C., *Op. Cit.* Ao longo do tempo, os autores foram também aplicando o termo “paisagem” não apenas ao espaço da

posição de charneira - entre o continente africano e o asiático, entre os trópicos e a zona temperada - constituem linhas-mestras relevantes para a nossa moldura de entendimento da civilização nilótica²³².

Pese embora este quadro geográfico, que insta os Egípcios a construírem uma visão do mundo segundo a qual o universo surge composto por “Duas Terras”, o cenário geofísico egípcio não se apresentou desde sempre desse modo. Na verdade, é possível que as diferenças intra-territoriais só se tenham começado a notar a partir de 3000 a.C., podendo ter sido culturalmente similares em cronologias anteriores, nas quais a concentração de populações de vários locais aportou ao Egito inovações de diferentes proveniências, nomeadamente, do Próximo Oriente²³³. Segundo Kees, o amanhecer do Paleolítico pautar-se-á, no Egito, por uma sucessão de mutações climáticas que modificam as características físicas do Egito histórico. Estas farão com que o Nilo rasgue um vale na paisagem e assim possibilite que a população se desloque do planalto desértico para mais próximo do rio: o lodo anualmente transportado pelo Nilo incrementa continuamente a terra arável²³⁴. Como resultado desta mudança de paradigma habitacional, desenvolver-se-á um ódio comum ao deserto, onde os seus ancestrais haviam vivido e uma subsequente valorização da água, uma que vez que foi esta que permitiu o desenvolvimento de um modo de vida agrícola e pastoril, assegurando assim a subsistência humana, bem como o desenvolvimento de uma navegação que em tudo facilitou a consolidação e união do território²³⁵. Esta “geografia abençoada”²³⁶ fará com que os Egípcios se identifiquem totalmente com o espaço que habitam: dizer “Terra Negra” (*km.t*) é dizer “Egito” (*km.t*) no entendimento lexical e identitário do povo do Nilo²³⁷. Simultaneamente, empregava-se o mesmo termo para

natureza mas também aos contextos espaciais delineados e edificados pelo Homem. Desta forma, surgem noções como a de “paisagem ritual”, originalmente utilizada para descrever os monumentos neolíticos e do Bronze inicial do sul de Inglaterra. A este título veja-se: BRUNOTTE, E., “Kultlandschaft” in BRUNOTTE, E. (ed.), *Lexikon der Geographie in vier Bänden*, Vol. 2: Gast bis Ökol, Heidelberg/Berlin, Spektrum Akademischer Verlag, 2002, p.283. Para um exemplo concreto da aplicabilidade do conceito a uma realidade egípcia, mais especificamente, a tebana, propomos, entre outros: ULMANN, M., “Thebes: Origins of a Ritual Landscape” in DORMAN, P.F., BYRAN, B.M. (eds.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007, pp.3-25. A nossa dissertação, todavia, concentra-se preponderantemente na natureza, em detrimento da estrutura e da arquitectura.

²³² Vd. BAINES, J., MÁLEK, J., *Op. Cit.*, p.20.

²³³ Cf. *Idem*, p.14.

²³⁴ Vd. KEES, H., *Op. Cit.*, pp.18-22.

²³⁵ Cf. *Idem*, pp.18-36.

²³⁶ Vd. LOPES, M.H.T., “Da leitura do espaço à interiorização da sua mensagem – a construção de uma civilização”, p.41.

²³⁷ Cf. *Wb*, V, p.126.

designar o gentílico do colectivo populacional do “Duplo País”²³⁸. Haverá maior evidência da sacralização de um espaço natural do que a plena assimilação do território frutificado pela inundação – garante da sobrevivência – com a entidade político-administrativa que assegura a sua continuidade na ordem e na estabilidade²³⁹?

A crescente aridez do deserto, no término do IV milénio a.C., constituirá um factor muito importante no processo de formação do Estado egípcio²⁴⁰ e contribuirá para que a este surja associado um conjunto de imagens de morte, isolamento, silêncio e solidão, congregadas, no panteão egípcio, em torno da figura de Set (*stš/šth*)²⁴¹, o deus fraticida, responsável pelo assassinato de Osíris (*Wsjr*). Todavia, a “Terra Vermelha” nunca foi um vazio: a emergência da civilização egípcia no Vale do Nilo baseou-se tanto na experiência humana como nas raízes culturais das diversas adaptações pré-históricas ao deserto²⁴². Deste modo, ainda que o deserto possa ser percepcionado com conotações negativas, não devemos ter o arrojo de o tomarmos como um elemento que configura uma paisagem profana. Pelo contrário, tanto a “Terra Vermelha” quanto a “Negra” constituem paisagens inerentemente sagradas, dinamicamente interconectadas na tarefa diária de protecção do cosmos face às forças da desordem que continuamente o ameaçam²⁴³. O olhar sagrado para o solo desértico projecta-se também no plano funerário. De facto, o Deserto Ocidental, particularmente a faixa da zona tebana, assistirá ao desenvolvimento de paisagens mortuárias, verificando-se todo um programa afim à sua implementação: “The unruly desert was colonised, domesticated, and ordered by its subordination to these activities”²⁴⁴. Segundo Alexandra von Lieven, chegou mesmo a existir um culto a Set essencialmente positivo, nos templos dedicados àquele

²³⁸ Ainda que iguais foneticamente, a diferença na escrita expressava-se ao nível dos determinativos. De facto, enquanto que o território “Egipto” recebe o hieróglifo indicativo de “cidade” ou “extensão territorial”, o vocábulo que em português traduziríamos por “Egípcios” era grafado com os determinativos relativos a um colectivo populacional. (Vd. BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.679).

²³⁹ Assim como o Nilo fertiliza a terra arável, também o rei tem a função de manter Maat – a ordem correcta que permite que a natureza funcione em benefício do Homem. Neste sentido, o rei deve superintender aos processos naturais, particularmente a inundação nilótica, que fecundando a “Terra Negra” torna o Egipto uma terra próspera (Vd. FRANKFORT, H., *Op. Cit.*, pp.57-58). O rei é, deste modo, um *ntr*, isto é um “deus” ou uma “manifestação/energia divina” actuando na esfera da natureza como os restantes deuses (Cf. DUNAND, F., ZIVIE-COCHE, C., *Hommes et dieux en Egypt. 3000 av.J.-C.-395 apr. J.-C.*, Anthropologie religieuse, Paris, Éditions Cybele, 2006, p.31).

²⁴⁰ Com efeito, o clima e a geografia desempenharam um papel considerável no desenvolvimento histórico-político egípcio: “They did not determine their direction, for different results can be imagined, but they ruled out a continuation of older subsistence patterns” (BAINES, J., MÁLEK, J., *Op. Cit.*, p.14.)

²⁴¹ Vd. LOPES, M.H.T., “Da leitura do espaço à interiorização da sua mensagem – a construção de uma civilização”, p.42.

²⁴² Cf. BUTZER, K., “Desert Environments”, pp.385-386.

²⁴³ Vd. RICHARDS, J., *Op. Cit.*, p.87.

²⁴⁴ *Idem*, p.90.

deus²⁴⁵, que dificilmente concorda com a atitude de “deus da confusão”²⁴⁶ com que tendemos a caracterizar este protagonista divino egípcio.

Esta teologia não negaria que o deus havia matado o seu irmão mas legitimaria o acto em virtude da esposa-irmã de Set, Néftis (*Nb.t-hw.t*), ter incorrido em adultério com o seu cunhado-irmão Osíris. Desta união sexual teria resultado Anúbis (*Inpw*). O desenvolvimento desta narrativa mítica servirá, como veremos, de base explicativa para as realidades geográficas vividas nos diversos espaços-solos egípcios. As fontes textuais que atestam este episódio, e que podem ter contribuído para a composição de uma teologia positiva em torno de Set, dilatam-se na cronologia, registando-se ecos da mesma desde os *Textos dos Sarcófagos*²⁴⁷ até ao escritos plutarquianos (que terá visitado o Egito no século I d.C.)²⁴⁸.

Segundo o autor clássico, como os Egípcios “regard the Nile as the effusion of Osiris, so they hold and believe the earth to be the body of Isis, not all of it, but so much of it as the Nile covers, fertilizing it and uniting with it”²⁴⁹. Esta passagem, para além de atestar a união entre Osíris e Ísis (*Is.t/Is.t*), da qual nasce Hórus (*hr*), identifica a deusa com a terra do país do Nilo. Contudo, esta identificação não é total, dado que surge especificado que Ísis não é a terra toda mas apenas aquela coberta pelo fluxo de Osíris, isto é, como anteriormente observámos, o próprio fluxo da inundação. Ísis apresenta-se, desta forma, como a “Terra Negra”: banhada e fecundada pelo rio – dela nascerá o fruto do seu ventre, assim como do solo emerge a abundância agrícola. Numa lógica de complementaridade dual, tão cara aos Egípcios, a terra mais afastada do curso de água será, de acordo com Plutarco, associada à irmã de Ísis:

“The outmost parts of the land beside the mountains and bordering on the sea the Egyptians call Nephthys. This is why they give to Nephthys the name of “Finality” and say that she is wife of Tyhphon^{250,251}.

²⁴⁵ Cf. VON LIEVEN, A., “Seth ist im Recht, Osiris ist im Unrecht! Sethkultorte und ihre Version des Osiris-Mythos” in *ZÄS* 133, 2006, pp.141-150.

²⁴⁶ Termo cunhado por Velde em: VELDE, H., *Seth, god of confusion*, Leiden, Brill, 1967.

²⁴⁷ A respeito da datação dos Textos dos Sarcófagos veja-se a nota 132, patente em 2.1.

²⁴⁸ Vd. WILLEMS, H., “High and low Niles: A natural phenomenon and its mythological interpretation according to Plutarch, *De Iside et Osiride* 38 and Coffin Texts Spell 168 in *JEA* 100, 2014, pp.488-493.

²⁴⁹ PLUTARCO, *De Iside et Osiride* 38 in PLUTARCH, *Moralia*, Volume V, The Loeb Classical Library, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1999, p.93 (ver anexo II, 18).

²⁵⁰ Typhon é o nome pelo qual Set surge identificado na obra de Plutarco.

²⁵¹ PLUTARCO, *De Iside et Osiride* 38 in *Op. Cit.*, p.93 (ver anexo II, 18).

O solo mais apartado do rio é assim assimilado a Néftis, irmã de Ísis, Osíris e Set, sendo consorte deste último. Não obstante, a “deusa da casa” une-se outrossim a Osíris, quando a inundação alcança as terras mais longínquas:

“Whenever, then, the Nile overflows and with abounding waters spreads far away to those who dwell in the outermost regions, they call this the union of Osiris with Nephthys, which is proved by the upspringing of the plants”²⁵²

Da mesma forma que Ísis é fecundada por Osíris também Néftis o é, sempre que o rio alcança as regiões mais distantes, facto que surge comprovado, conforme nos relata a fonte textual, pelo despontar da vegetação. A planície nilótica é assim identificada com duas deusas, ambas inundadas pela cheia, simbolizada pelo fluxo de Osíris: o deus impregna ambas com o seu sémen. Contudo, as uniões sexuais são entendidas diversamente do ponto de vista moral: “So Isis gave birth to Horus in lawful wedlock, but Nephthys bore Anubis clandestinely”²⁵³.

Os excertos apresentados sublinham a esterilidade de Set. De facto, foi necessário que Néftis se unisse a Osíris para que gerasse descendência. A mitologia explica assim a geografia: Néftis representa as áreas marginais da planície nilótica, ainda assim inundadas, enquanto que Set se associa à infertilidade do deserto, a “Terra Vermelha”²⁵⁴. Mas qual a necessidade de desenvolver um dispositivo teológico que recaia sobre as áreas apartadas do Nilo?

A possível resposta encontra-se, uma vez mais, em torno da especulação religiosa protagonizada pelos Egípcios na contínua observação do seu espaço. Com efeito, contrariamente à maior parte dos outros vales fluviais, o perfil de nivelamento do vale do Nilo é convexo. A consequência directa desta topografia particular é que os campos situados junto à montanha seriam os primeiros a receber a água da inundação, não por transbordamento, mas por infiltração²⁵⁵. Consequentemente, a terra junto ao rio é mais fácil de secar e estar pronta para a agricultura. As zonas mais afastadas, bem

²⁵² *Ibidem.*

²⁵³ *Ibidem.*

²⁵⁴ Cf. WILLEMS, H., *Op. Cit.*, p.489.

²⁵⁵ Vd. GABOLDE, M., *Op. Cit.*, pp.245-246; BAINES, J., MÁLEK, J., *Op. Cit.*, p.16;

como as regiões do Delta próximas do Mediterrâneo (logo contaminadas por água salobra que reduz a fertilidade do solo), são assim identificadas com a deusa Néftis, que surge, deste modo, envolta de uma imagem de esterilidade²⁵⁶, ainda que não tão efectiva quanto a do seu marido Set.

No entanto, conforme temos procurado expor, todos estes contextos surgem divinizados: a não homogeneidade do espaço não opõe apenas espaço sagrado a espaço profano – incita também à percepção de diferentes espaços sagrados com distintas densidades, na formação daquilo a que a fenomenologia da paisagem apelidou de “espaço existencial”²⁵⁷. Os desertos são assim objecto de sacralização, a par da terra arável. A associação destes com deuses – Min (*Mnw*) no caso do Deserto Oriental²⁵⁸, Set em relação ao Ocidental²⁵⁹ – em tudo contribui para a sugestão de uma leitura sacralizadora, inclusivamente com a edificação de templos nas regiões. De resto, os desertos possibilitam o acesso e contacto a/com novas comunidades humanas, que abrem assim caminho para o incremento das riquezas e dos recursos à disposição dos Egípcios²⁶⁰. Se, por um lado, os desertos fecham e isolam, por outro, a sua travessia permite a descoberta do novo.

A intrincada genealogia que apresentámos a partir do relato de Plutarco aponta quatro actores divinos que se interconectam entre si para justificar mitologicamente as

²⁵⁶ Cf. WILLEMS, H., *Op. Cit.*, p.489.

²⁵⁷ Este espaço constrói-se a partir da experiência concreta dos indivíduos, ainda que os significados dos espaços em que estes se inserem os transcendam. Não nos referimos a uma realidade espacial passiva. Pelo contrário, trata-se de um espaço criado e vivido através da vida-actividade, num constante processo de produção e reprodução, em que o papel das fronteiras e, por extensão, dos elementos naturais, é fundamental. Para maiores esclarecimentos sobre esta classificação de espaço, bem como para tomada de conhecimento das suas especificidades face às demais categorias espaciais, recomendamos: TILLEY, C., *Op. Cit.*, pp.15-17.

²⁵⁸ Vd. KEES, H., *Op. Cit.*, p.47

²⁵⁹ No Império Novo, é provável que também Amon-Ré, no contexto da popularidade do seu culto e do patrocínio estatal intensivo, tenha sido associado a esta unidade geográfica, conforme sugerem os *graffiti* deixados pelos viajantes na região do oásis de Kharga. A este propósito veja-se: LAZARIDIS, N., “Amun-Ra, lord of the sky: A deity for travellers of the western desert” in *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 2015, pp.43-60. Esta linha interpretativa surge no contexto do NKOS – North Kharga Oasis Survey – projecto que ainda decorre, pelo que teremos de aguardar pelos resultados de futuras campanhas. Neste domínio, consulte-se também: IKRAM, S., “Wanderers in the Desert: The North Oasis Survey’s Exploration of the Darb ‘Ain Amur” in BAGNAL, R.S., DAVOLI, P., HOPE, C.A. (eds.), *The Oasis Papers 6. Proceedings of the International Conference of the Dakhleh Oasis Project*, Oxford and Oakville, Oxbow Books, 2012, pp.9-17. Em todo o caso, tal parece concorrer para a concepção de uma ideia de sagrado em torno das realidades desérticas.

²⁶⁰ Recordemos que o deserto oriental permitia o acesso à península do Sinai, cujas minas de turquesa foram exploradas pelo poder faraónico desde o Império Antigo, região que constituía também uma importante fonte de cobre. Simultaneamente, o deserto oriental continha várias pedras empregues na construção e na estatuária bem como pedras semi-preciosas, para além de viabilizar o acesso ao Mar Vermelho (Cf. BAINES, J., MÁLEK, J., *Op. Cit.*, p.19; KEES, H., *Op. Cit.*, pp.116-127).

realidades vividas no solo egípcio. E não será certamente aleatório que tal se verifique. De facto, os quatro deuses invocados têm como progenitor, de acordo com a teologia heliopolitana, Geb (*Gb*), que, mais do que deus da terra, é o deus-terra. Quer isto portanto dizer que Geb é a própria terra nilótica, o próprio solo que os Egípcios pisam. Assim, verificamos que da terra brotam as suas diversas manifestações: Osíris, a terra rejuvenescida e abundante; Ísis, a camada ctónica fecundada pelo fluxo da inundação e que assim desabrocha fertilmente; Néftis, a superfície telúrica mais afastada do rio mas ainda assim inundada; Set, o solo desértico. A terra é receptora de forças difusas que actuam no cosmos sagrado.

Consorte de Nut (*Nw.t*), o céu²⁶¹, Geb surge como senhor da plenitude da terra, impondo assim o seu poder sobre toda Enéade de Heliópolis²⁶² e alimentando todos os deuses. Lê-se nos *Textos das Pirâmides*:

“Atum has given you his heritage, he has given to you the assembled the Ennead (...) he sees you powerful, with your heart proud and yourself able in your name of ‘Clever Mouth’, chiefest of gods, you standing on the earth that you may govern at the head of the Ennead (...) Fetch them to yourself, take them, nourish them (...) for you are a god having power over all the gods”²⁶³

Conforme ressaltado por Frankfort, o facto de Osíris ser filho de Geb e Nut, ou seja, a terra e o céu, promete uma esperança de ressurreição através do renascimento²⁶⁴. Ora uma das manifestações daquele deus às quais a comunidade está mais atenta reside justamente no solo em germinação, na vegetação anual após a inundação, que põe assim cobro a um período de seca. Neste sentido, Osíris é *par excellence*, o deus da ressurreição: a sua morte é sempre transfiguração, uma vez que surge fortemente filiado

²⁶¹ Repare-se como, também no Egipto, se regista uma hierogamia entre céu e terra, ainda que os géneros se invertam face ao que sucede, por exemplo, na mitologia grega.

²⁶² Trata-se do conjunto de nove deuses, no quadro da teologia desenvolvida pelo clero heliopolitano: Atum, o Demiurgo, dá origem ao casal Chu e Tefnut que por seu turno gera a dupla Geb e Nut, pais de quatro filhos: Osíris, Ísis, Set e Néftis. Em conjunto, formam a totalidade vivencial, nas suas dimensões divina e humana. Sobre Geb e Nut diz-nos Franco: “Geb e Nout, terre et ciel, personnifient les deux éléments à l’origine de l’espace, qui ne deviendra effectif que lorsqu’ils auront été séparés par Shou” (FRANCO, I., *Nouveau Dictionnaire de Mythologie Egyptienne*, Paris, Éditions Pygmalion/Gérard Watelet, 1999, p.81.)

²⁶³ T.P. 592 in FAULKNER, R.O., *Op. Cit.*, p.243. (ver anexo II, 1.3)

²⁶⁴ Cf. FRANKFORT, H., *Op. Cit.*, p.182

nas superfícies terrestre e celeste²⁶⁵. O famoso “Grande Hino a Osíris”²⁶⁶ apresenta esta divindade como o filho mais velho de Geb, uma réplica ctónica de Ré (*R^c*), associado à fecundidade do solo. Nesta qualidade, Osíris é, à semelhança do seu pai, equiparado ao alimento dos deuses: “Ô Primordial du Double-Pays tout entier! Nourriture et aliments devant l’Ennéade (...) Les plantes poussent selon son désir et pour lui la terre productive fait constamment naître les aliments”²⁶⁷. O seu poder sobre todo o cosmos suscita a inveja do seu irmão Set, que acaba por o assassinar, tornando-se assim o rei dos mortos. Não obstante, coloca no trono o seu filho Hórus, a fim de que este governe sobre os vivos, e o combate entre forças benéficas e malfazejas é perpétuo:

“Il établit solidement l’ordre dans toute l’Égypte. Il place le fils sur le trône de son père, loué de son père Geb, aimé de sa mère Nout, dont la force est grande quand il terrasse le Rebelle²⁶⁸, dont le bras est puissant quand il tue son ennemi, mettant sa crainte dans son adversaire, reportant au loin les frontières du mal”²⁶⁹

A linhagem divina composta por Geb, Osíris e Hórus não é inocente. Na verdade, pretende estabelecer uma relação clara entre o poder sobre a terra e o exercício da realeza: a função faraónica é outorgada por Osíris, deus da fecundidade do solo e filho de Geb (deus-terra) ao seu filho Hórus, para que este governe sobre a terra e sobre os homens²⁷⁰. Osíris haveria sido um mítico rei-deus dos habitantes do Nilo, garante da paz e prosperidade no território egípcio, unindo todo o espaço egípcio:

“Filho de Geb (o deus da Terra) e de Nut (a deusa do Céu), Osíris surge como o protótipo do rei ideal, pacificador e venturoso, responsável pela unidade

²⁶⁵ Vd. *Idem*, pp.184-185.

²⁶⁶ Referimo-nos ao texto patente na estela do Louvre C 286, datado do Império Novo. Trata-se do testemunho mais completo da formulação antiga da teologia osiríaca (Cf. BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, p.91).

²⁶⁷ Hino da Estela C 286 do Museu do Louvre in *Idem*, p.92.

²⁶⁸ Referência a Set. Nesta composição textual, o “deus dos adversários” nunca é chamado pelo seu nome mas sim por cognomes pejorativos como “Rebelde”, “Maligno” ou “Inimigo”.

²⁶⁹ Hino da Estela C 286 do Museu do Louvre in BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, p.92.

²⁷⁰ Escutemos Frankfort a este respeito: “It is important for us to realize that this genealogy – Geb, Osiris, Horus – is not an empty theological formula but represents an acknowledgment of the power in the earth and its relation to kingship” (FRANKFORT, H., *Op. Cit.*, p.181).

geográfica, pela união entre os diferentes nomos²⁷¹, pela ligação entre o Norte mediterrânico e o Sul africano”²⁷²

A mitologia e a política caminham assim de mãos dadas, enraizando-se profundamente no solo: espaço sagrado é aqui sinónimo de espaço politizado.

Mas a identificação da terra com figuras masculinas não cessa aqui. Min, por exemplo, ainda que tutelar do deserto oriental, associa-se também à produtividade do terreno agrícola, sendo, por vezes, representado acompanhado de uma alface, cujo suco branco alude ao sémen e, por extensão, à fertilidade masculina²⁷³. Por outro lado, Aker (*3kr*) é uma divindade que personifica as profundezas da terra, contrariamente a Geb que se assume como deus ctónico patrono do solo e dos produtos, sendo no seu seio que ocorrem as transformações do sol nocturno, ou seja, Aker refere-se a uma dimensão subterrânea, ligada ao mundo inferior²⁷⁴.

Porém, a divindade que personifica o potencial criador da terra, e que portanto comunga de uma dimensão ctónica com Aker, é Tatenen (*t3-tnn*), isto é, “a terra elevada”, numa evidente alusão à terra primordial, a que irrompe do oceano inicial no momento da génese do cosmos, mas também a todos os produtos que brotam da camada telúrica do Egipto²⁷⁵. “Nesta acepção de deus da vegetação e da fertilidade, surge figurado com os membros e com o rosto pintados de verde, a cor da criação e da regeneração por excelência. “Ser verde” (...) equivalia a ser fresco, fértil, vigoroso”²⁷⁶. A propósito da preponderância masculina na leitura sagrada da terra, de que temos vindo a fazer menção, importa frisar que esta divindade recebeu epítetos dos dois géneros: “pai dos deuses”, “criador, mãe que deu vida a todos os deuses”²⁷⁷. Não

²⁷¹ O vocábulo grego “nomo” começou a ser utilizado no Período Ptolomaico, em referência às 42 províncias tradicionais do Egipto, apelidadas pelo povo nilótico de *sepat* (sp.t). Pelo menos desde o início do Período Faraónico (c. 3100 a.C.) que existia um sistema de divisão administrativa do território unificado. Durante a maior parte do Período Dinástico, o Alto Egipto apresentou 22 nomos, cada um destes governado por um nomarca e apresentando o seu símbolo próprio. Os 20 nomos do Baixo Egipto são de cronologia mais avançada. Muitos relevos de templos e santuários incluem, no registo inferior, personificações dos nomos, aportando oferendas cúlticas. (Vd. SHAW, I., NICHOLSON, P., *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995, p.204)

²⁷² LOPES, M.H.T., “O Mito de Osíris: Análise de um Mito Fundador” in *Hathor* 2, 1990, p.9.

²⁷³ “Min est une divinité incontestablement en relation avec la fertilité, mais il est aussi le protecteur des pistes partant de Coptos et de Akhmîm vers la mer Rouge, ce qui rappelle sans doute son aire d’origine” (FRANCO, I., *Op. Cit.*, p.166).

²⁷⁴ Cf. *Idem*, p.16.

²⁷⁵ Vd. BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.701.

²⁷⁶ SALES, J., *Op. Cit.*, p.291.

²⁷⁷ Cf. *Ibidem*.

obstante, a sua ambiência menfita fez com que este deus se associasse a uma divindade masculina, Ptah (*Pth*)²⁷⁸, que ocupava uma posição cimeira nas constituições teológicas locais: “A forma Tatenen, a montanha primeva de Mênfis, era, assim, também, uma das formas de Ptah, o deus-criador. (...) Tatenen surge também venerado, no Império Novo, sob a forma combinada de Ptah-Tatenen”²⁷⁹. Tatenen seria assim uma divindade com características demiúrgicas, personificando a fertilidade e prosperidade de todo o território das “Duas Terras”²⁸⁰.

O “Hino a Ptah” patente no Papiro 3048, composição datada do Império Novo, ainda que receba elementos mais antigos²⁸¹, apresenta-nos Ptah-Tatenen como o “mais velho dos deuses primordiais”, sendo assim tido como “sagrado”: “Salut à toi, Ptah, père des dieux, To-Tjenen, aîné des dieux primordiaux, dieu sacré, aux nobles formes”²⁸². Sendo sacro, este deus assume uma dimensão que escapa aos homens, o “algo inefável”, teorizado por Otto: “dieu grand dont la forme (*sšm*) est cachée”²⁸³. Neste entendimento da divindade enquanto potencial máximo da criação²⁸⁴, tendo engendrado a “Terra Negra”, é evidente que a mesma surge ligada também à qualidade germinativa da água, particularmente, da água que resulta da inundação anual: “Il s’éveille (lui) qui a fait, la Très-Noire et la Très-Verte/et le flot est venu à l’existence des hu[meurs de son] corps”²⁸⁵. Neste excerto, Ptah-Tatenen associa-se assim a Osíris, de cuja disposição de espírito depende o fluxo da cheia nilótica.

De tudo o que temos vindo a expor se depreende que, pese embora a identificação de algumas regiões geográficas com deusas²⁸⁶, a tendência predominante é

²⁷⁸ Esta divindade partilha características com Geb, no sentido em que se interliga com a sacralização da terra, mas também com o seu filho Osíris. De facto, a divindade osíriaca assume-se como criadora da cultura e das artes, enquanto que Ptah tutelava actividades como a escultura ou a olaria. Ao mesmo tempo, Ptah comunga de uma representação mumiforme com Osíris e Min. Em certo sentido, as divindades ctónicas ou ligadas à dimensão telúrica, parecem conectar-se entre si, no intrincado e complexo panteão egípcio.

²⁷⁹ SALES, J., *Op. Cit.*, p.292.

²⁸⁰ Vd. *Ibidem*.

²⁸¹ Para uma breve abordagem às questões de datação desta fonte textual veja-se: BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, pp.389-390.

²⁸² “Hino a Ptah” do Papiro 3048 de Berlim in *Idem*, p.390.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Abordaremos os relatos criacionistas egípcios, enquanto via e discurso de sacralização dos espaços-elementos água e terra no capítulo final desta dissertação.

²⁸⁵ Hino a Ptah” do Papiro 3048 de Berlim in BARUCQ, A., DAUMAS, F. *Op. Cit.*, p.390.

²⁸⁶ Mencionámos as deusas Ísis e Néftis, no respeitante ao solo mais próximo ou mais afastado do curso nilótico, mas podemos também apontar as divindades leónidas Pakhet (*Pḥ.t*) e Sekhmet (*šḥm.t*), ligadas ao deserto. Não obstante, estas deusas parecem mais ligadas ao elemento aéreo do que propriamente ao terrestre, uma vez que são estas as responsáveis pelos ventos sul e oeste, que perturbam o quotidiano das

a de uma sacralização masculina da terra egípcia. Qual a será a razão para tal peculiaridade²⁸⁷? Não querendo ser categóricos na identificação da gênese desta “novidade” mitológica egípcia, propomos uma linha de raciocínio: posto que os antigos Egípcios atribuíram ao sol o potencial criador máximo e que este se apresenta religiosamente no masculino²⁸⁸, não poderia este ser preterido face a uma deusa que assegurasse as qualidades germinativas de uma “Mãe-Terra”²⁸⁹? Na verdade, um deus-terra não obscureceria a clareza criativa do sol, no sentido em que não seria associado à figura feminina, que dá à luz, que faz nascer, que convoca à existência. Sublinhamos que se trata apenas de uma possível explicação, que necessita ser explorada e trabalhada com maior atenção e detalhe. Com efeito, a terra, mesmo que hipostasiada num deus-terra, não perde a sua dimensão geradora e criadora. Reiteramos pois que esta possível linha interpretativa carece de maior análise.

A terra egípcia é assim vivenciada com diferentes densidades que traduzem contrastes geofísicos, de cuja observação os Egípcios elaborarão as suas concepções religiosas. Desta forma, mais do que a natureza *per se*, o que instiga a especulação teológica egípcia, como, de resto, de todos os povos, é a visão que o colectivo populacional alimenta da natureza envolvente²⁹⁰. Observando a sua paisagem, os Egípcios constroem uma perspectiva do universo, mediante uma adesão total a um espaço que reconhecem como seu e que por estes é amado (*topophilia*). Esta concepção cósmica é tão profundamente dual quanto intrinsecamente sagrada. O espaço contempla-se e vive-se. E na contemplação esconde-se e descobre-se a mensagem. E a mensagem é revelada aos homens e narrada de geração em geração: a arquitectura mental e identitária de uma civilização.

populações. Parecem assim comungar de uma certa natureza negativa com Set, ainda que aquilo que ataca possa também ser entendido como dispositivo de defesa (Vd. KEES, *Op. Cit.*, p.37).

²⁸⁷ Conforme observado por Eliade, o Egipto será, muito provavelmente, a única civilização que percebe a terra no masculino, isto é, relacionada preponderantemente com a figura de um “Grande Pai” ao invés de uma “Grande Mãe” (Vd. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, p.296). No entanto, ainda que a principal divindade associada à terra seja masculina, verificamos também a presença de deusas no complexo palco de actuação que configura a superfície telúrica egípcia.

²⁸⁸ A propósito da teologia solar egípcia, que aqui não temos oportunidade de desenvolver, recomendamos, entre outros: QUIRKE, S., *The cult of Ra. Sun-worship in Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2001; ASSMANN, J., *The mind of Egypt*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2003 e KAHL, J., “*Ra is my Lord*”. *Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of the Egyptian History*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 2007.

²⁸⁹ Eliade expôs magistralmente as diversas concepções mitológicas em torno da “Mãe-Terra”. Veja-se: ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, pp.293-317.

²⁹⁰ Cf. HORDEN, P.J., *Op. Cit.*, pp.18-19.

Mas como encaravam os antigos Egípcios o espaço que não lhes pertencia? Quais as concepções face a realidades geográficas que lhes são estrangeiras? Como é perspectivada a alteridade espacial em contexto nilótico? Encetemos agora uma tentativa de resposta a estas questões.

3.2. O solo egípcio – recinto sagrado; o solo estrangeiro – palco profano

A nossa terra ficará. Não se trata de saber quem terá a supremacia, pois a supremacia sobre a terra é uma ilusão. Nenhum ser pode dominar a terra onde será enterrado. A terra domina os homens e obriga-nos a regressar a ela

Elias Khoury in *A Porta do Sol*

Para os antigos Egípcios o mundo compreendia quatro grandes zonas geográficas²⁹¹ sendo, por extensão, habitado por quatro povos: os “Asiáticos” (*ʿ3m.w*²⁹²) os Núbios (*Nḥsj.w*), os Líbios (*ṯḥn.w*) e, naturalmente, os Egípcios (*rmṯ*²⁹³), sendo todos distintamente representados na iconografia²⁹⁴. Assim, se até ao momento estivemos a analisar os antagonismos do solo egípcio, que propiciam diferentes leituras sacralizadoras, importa agora determo-nos, por um instante, em torno de uma oposição mais ampla: a que contrapõe o espaço egípcio ao estrangeiro.

Conforme mencionámos no capítulo inaugural da nossa dissertação, o lugar onde o sagrado se revela corresponde à fundação do mundo: o “Centro” do cosmos²⁹⁵. Consequentemente, os que habitam nas imediações desse espaço sentem algo que pode

²⁹¹ Será tal reflexo de entenderem o seu próprio território como um conjunto de quatro unidades geográficas? (Ver 3.1.)

²⁹² O termo refere-se, mais concretamente, aos povos da faixa siro-palestinense (Vd. *Wb*, I, p.167)

²⁹³ Na verdade, a tradução do vocábulo estará mais próxima de “Humanidade” ou “povo” (Cf. BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.366), sendo que o termo *km.t* designaria, em efectivo, o gentílico egípcio (Ver nota 24). Todavia, por efeito de metonímia, decorrente da “superioridade antropológica” a que anteriormente aludimos, dizer “povo” seria expressar “os Egípcios”, dado que estes constituem o verdadeiro e único “povo”.

²⁹⁴ Para uma introdução à representação gráfica dos estrangeiros no antigo Egipto veja-se: SMITH, S.T., “Race” in REDFORD, D.B., (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press, vol.3, 2001, p.112.

²⁹⁵ Vd. ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.17.

ser etiquetado de “superioridade antropológica”: a minha civilização ocupa uma posição melhor que as demais porque vive junto ao berço do universo. Ora, para os antigos Egípcios este local único é o próprio Egipto. Segundo James Allen, o acto inicial é ele próprio introdutor da dimensão espacial: o mundo não-criado não tem “lugar”, nele existindo apenas o Caos (*tnmw*²⁹⁶) contrário à Ordem (*m3ʿt*)²⁹⁷. Desta forma, o mundo não-criado não tem “lugar”, pelo que podemos extrapolar que as terras estrangeiras são equiparadas a um universo não-criado: sem espaço para que Maat possa reinar²⁹⁸. Nesta perspectiva de confronto com a ordem, os estrangeiros, bem como as geografias de onde provêm, são comumente associados a Set²⁹⁹ e, por extensão, ao deserto³⁰⁰, pelo que devem ser combatidos. Atente-se no seguinte excerto, retirado dos *Textos das Pirâmides*: “Arise, O great float-user, as Wepwawet, filled with your power, having gone up from the horizon! Take the *Wrrt*-crown from the great and mighty talkers who preside over Libya and (from) Sobk, Lord of Bakhu”³⁰¹. Segundo Gordon, esta passagem pode ser entendida como um reflexo das lutas travadas com os vizinhos egípcios, ainda antes da unificação estatal³⁰², dado que se trata de retirar a “coroa” dos soberanos das regiões circundantes, ou seja, colocar a administração do poder nas mãos do monarca nilótico. Ainda que esta carga ideológica e religiosa nos possa parecer que os antigos Egípcios se aproximavam daquilo a que modernamente apelidamos de “racismo”, a verdade é que o povo nilótico, bem como os demais paleo-mediterrânicos,

²⁹⁶ Termo que significa o membro da Ogdóade ligado ao movimento sem objectivo, característico do caos primordial (Cf. BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.717). Todavia, os Egípcios tinham ainda, no seu aparato lexical, um outro vocábulo – *isfet* – que foi traduzido por Erman e Grapow como “Unrecht”, ou seja, que sintetiza noções como “mal”, “injustiça”, “falsidade”, “mentira”, “desordem”, em suma, tudo quanto é contrário à ordem maática (Vd. *Wb*, I, p.129).

²⁹⁷ Vd. ALLEN, J., *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts*, New Haven, Yale University, 1988, p.25.

²⁹⁸ Esta manipulação ideológica do real relaciona-se com a teoria de Antonio Loprieno segundo a qual os Egípcios perspectivavam os povos estrangeiros entre *topos* e *mimesis*, algo que se reflecte na sua literatura. O *topos* representaria uma visão idílica do mundo, podendo servir ou não um propósito literário. A *mimesis*, por seu turno, reflecte o quotidiano, ainda que filtrado, evidentemente, pelas percepções culturais egípcias. Assim, o *topos* egípcio celebra o facto do “Duplo País” se situar no “Centro” cósmico, pelo que todos os estrangeiros devem sucumbir ao jugo do faraó, uma vez que habitam em *isfet* em lugar de *maat*. (Cf. LOPRIENO, A., *Topos und Mimesis: Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden, Otto Harrossowitz, 1988).

²⁹⁹ “Egypt, with his king, was the land of maat, containing the rightful order of the world, which countered the lands of Seth (foreign lands), with their disorder” (GORDON, A., “Foreigns” in REDFORD, D.B., (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press, vol.1, 2001, p.544).

³⁰⁰ De facto, segundo Gitton, a primeira aproximação à alteridade ou à não-egipcianidade, que o Egípcio antigo protagoniza é justamente no contacto entre solo cultivado e deserto (Vd. GITTON, M., *Op. Cit.*, p.45). Tal facto reflecte-se, nomeadamente, no facto do vocábulo *h3s.t* designar “deserto” mas também “país estrangeiro” (BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.453).

³⁰¹ T.P. 301 in FAULKNER, R.O., *Op. Cit.*, p.90.

³⁰² Cf. GORDON, A., *Op. Cit.*, p.544.

não terá incorrido *de facto* no preconceito racial, dado que não tomaram a cor de pele como sinal de inferioridade civilizacional. Basta lembrarmo-nos de que a escravidão não tinha qualquer relação com a raça ou sequer com a classe do indivíduo. Por outro lado, o facto dos Núbios serem representados com a pele mais escura, não significou que não houvesse indivíduos daquele conjunto civilizacional a ascender socialmente em solo egípcio³⁰³. Conforme refere Smith:

“It was the cultural identity of immigrants to Egypt that mattered to their success in Egyptian society, not their skin color or ancestry. Thus, we may regard the Egyptians more as cultural chauvinists than as racists”³⁰⁴

Este “chauvinismo cultural” traduziu-se de igual modo nas concepções espaciais dos diferentes povos. Com efeito, a noção da centralidade sagrada do território egípcio, logo superior aos países estrangeiros, ressalta da leitura d’*O Conto de Sinuhé*, “widely considered the greatest of all Middle Kingdom literary compositions”³⁰⁵.

Na sua fuga após a morte de Amenemhat I (1985-1956 a.C.), o protagonista alcança os domínios asiáticos, saindo do espaço egípcio. De acordo com Pérez-Accino, esta deslocação física do personagem em direcção ao Este configura um movimento inapropriado e incorrecto, uma vez que é contrário ao movimento do sol, o que é o mesmo que afirmar que se trata de um movimento contrário ao próprio faraó³⁰⁶. Ao chegar ao local, Sinuhé transpõe a fronteira territorial egípcia, vigiada por sentinelas: “I touched the Ruler’s Walls,/made to bar the Asiatics”³⁰⁷. Conforme surge plasmado na fonte textual, a integridade do território político-administrativo é assegurada por uma muralha, onde operam forças de segurança que se destinam a afastar os “Asiáticos”, isto é, os estrangeiros, os que não vivem em *maat*, aqueles que simbolizam as forças nefastas da desordem que ameaçam o cosmos em perfeita sincronia. Ainda que as motivações da instalação deste dispositivo de segurança tenham sido de índole política,

³⁰³ O soldado e confidente régio Mahirper, por exemplo, atingiu uma posição elevada na máquina estatal egípcia, o mesmo tendo-se passado com Aper-El, homem de origens orientais. Importa ainda sublinhar que registamos casamentos entre Egípcios e Núbios ou Asiáticos. (Cf. SMITH, S.T., *Op. Cit.*, p.112).

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ ALLEN, J., *Middle Egyptian Literature*, p.55.

³⁰⁶ Cf. PÉREZ-ACCINO, J.R., “Texto literario y territorio geográfico: Lealtad y espacio en Sinuhé” in *TdE*, 5/2, 2009, p.170.

³⁰⁷ *Sinuhé* B 17 in ALLEN, J., *Middle Egyptian Literature*, p.70 (ver anexo II, 7.1).

e portanto pragmática, não podemos deixar de assinalar a profunda conexão entre este aspecto e a ideia de que o limiar surge protegido por guardiães, alvitada por Eliade³⁰⁸. Ainda que o historiador das religiões tenha teorizado esta noção a partir da observação de edifícios específicos, como um templo, cremos ser pertinente convocá-la neste contexto: o espaço egípcio, sagrado, é um imenso templo, onde o mundo foi trazido à existência, necessitando, portanto, de ser perpetuamente protegido.

Fora dos limites territoriais egípcios, Sinuhé sente o gosto da morte: “At dawn I reached Peten,/and landed at an island of the Great Black./Thirst fell and suprised me,/so that I was seared, my throast dusty. I said: “This is the taste of death””³⁰⁹. A chegada a este novo local é assim experienciada em termos negativos. De alguma forma, é como se a distância do Egipto, a terra sagrada, afectasse negativamente Sinuhé. O protagonista atravessa assim a fronteira e sente os reflexos de uma acção moralmente criticável, experimentando uma morte simbólica³¹⁰.

Contudo, o que por ventura será mais corroborante da importância do solo egípcio nesta narrativa é o facto de, ainda que Sinuhé seja aceite e integrado na sociedade local (chega mesmo a casar com a filha mais velha de Ammunanši, o chefe da tribo), o protagonista nunca cessar de desejar regressar à sua casa. Preocupa-lo particularmente que não venha a ser enterrado no Egipto. Vemo-lo a perguntar à divindade: “What is more importante than interrering my corpse/in the land you have me birth in?”³¹¹. Não deveremos, deste modo, ficar surpreendidos com o contentamento manifestado pelo herói egípcio quando recebe o decreto real que estabelece o seu regresso ao Egipto. Oijamo-lo exclamar:

“How was this done for a servant/whose mind went astray to strange countries?/And the determination that saved me from death has to be good,/for your ka is to let me make my body’s end at home?”³¹²

³⁰⁸ “O limiar tem os seus “guardiões”: deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto dos adversários humanos como às potências demoníacas e pestilenciais. É no limiar que se oferecem sacrifícios às divindades guardiãs. É também no limiar que certas culturas paleorientais (Babilónia, Egipto, Israel) situavam o julgamento. O limiar, a porta, mostra de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem” (ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.19).

³⁰⁹ Sinuhé B 20-23 in ALLEN, J., *Middle Egyptian Literature*, p.72.

³¹⁰ Cf. PÉREZ-ACCINO, *Op. Cit.*, p.172.

³¹¹ Sinuhé B 159-160 in *Idem*, p.111 (ver anexo II, 7.2.).

³¹² Sinuhé B 202-204 in *Idem*, p.123 (ver anexo II, 7.3.).

Sinuhé experiencia assim a sacralidade da terra egípcia: o lugar onde tudo começa e termina, o espaço mais sagrado, completamente distinto e individualizado dos demais. Desta forma, do mesmo modo que o movimento para Este assumiu conotações negativas, por ser contrário ao sol e, por extensão, às disposições egípcias, o movimento empreendido por Sinuhé no regresso ao solo sagrado egípcio é tido como apropriado e correcto, partindo para Ocidente numa evidente alusão às crenças funerárias nilóticas – as acções levadas a cabo vêm-se, deste modo, coloridas por uma profunda dimensão ética³¹³. Podemos ser levados a concluir que este texto nos apresenta uma “geografia moral” egípcia, onde o “País das Duas Margens” ocupa um posição axiologicamente cimeira.

A dimensão sagrada e superior do território egípcio pode também ser aquilatada mediante a leitura de outras fontes. Nas *Instruções para Merikaré*³¹⁴, por exemplo, verificamos que o “Asiático” habita um local inóspito:

“Assurément, le vil Asiatique, c’est quelqu’un d’incommode/À cause de l’endroit où il se trouve,/Rare en eau, inaccessible par son abondante brousaille, Alors que ses chemins sont difficiles du fait des montagnes. Il ne réside pas dans un seul lieu,/Car (la recherche de) nourriture fait mouvoir ses pieds”³¹⁵

A geografia parece assim justificar a natureza “vil” do “Asiático”: a escassez de água, a orografia adversa do seu território e a sua errância na busca de alimento, elementos contrários ao verificável na realidade espacial egípcia, fazem com que este seja um “incómodo”. Reparamos assim como diferentes geografias e meios envolventes conduzem a processos de sacralização do espaço distintos. No Egipto, ao contrário de regiões do Próximo Oriente (como a Mesopotâmia), a natureza é benéfica, o que conduz a grandes diferenças civilizacionais³¹⁶. A abundância que provém das províncias

³¹³ Vd. PÉREZ-ACCINO, *Op. Cit.*, p.170.

³¹⁴ Texto conhecido essencialmente em três papiros (Papiro de São Petesburgo 1116 A vº, datado de meados da XVIII dinastia, Papiro Moscovo 4658 e o Papiro Carlsberg VI, datados do término da referida dinastia) e num óstraca de Deir el-Medina (oDeM 1476), que comprova que a obra não teria sido esquecida na época raméssida. Para questões de datação, autoria e temática do texto recomendamos: VERNUS, P., *Sagesses de l’Égypte pharaonique*, Arles, Actes du Sud, 2010, pp.179-182.

³¹⁵ *Merikaré* P 91 in *Idem*, p.191 (ver anexo II, 8.1).

³¹⁶ Cf. HORDEN, *Op. Cit.*, p.15.

egípcias³¹⁷ concorre para uma leitura positiva do território nilótico, que se expressa também num certo desprezo pelos espaços vizinhos. Simultaneamente, o relativo isolamento geográfico do território egípcio (ainda que com os trânsitos populacionais a que já fizemos alusão) foi fundamental para a percepção do espaço enquanto um elemento do sagrado³¹⁸. De alguma forma, é como se o isolamento concorresse grandemente para a acção sacralizadora, tal como o próprio vocábulo “sagrado” (*dśr*) nos transporta para uma ideia de apartamento e separação³¹⁹.

A produtividade da terra é promovida pelo divino, que continuamente vela pelos homens, como nos refere a mesma fonte:

“Les hommes, le troupeau du dieu, sont (fondamentalement) bien pourvus. C’est à leur intention qu’il a créé le ciel et la terre après avoir repoussé l’avidité de l’eau. C’est à leur intention que vivent leurs narines qu’il a fait le souffle, (car) ce sont ses répliques, issues de ses chairs. C’est à leur intention qu’il se lève dans le ciel. S’il a fait pour eux les végétaux, le bétail, les oiseaux et les poissons, c’est pour les nourrir. De même qu’il a tué ses ennemis, de même a-t-il anéanti ses enfants à cause de leur projet de faire rébellion. De même qu’il a fait la lumière à leur intention, de même il fait son périple pour les voir, s’étant ménagé une cabine [de la barque] en retrait [ou: autor] d’eux. Quand ils pleurent, il ne cesse d’être à l’écoute (...).”³²⁰

Este passo textual atesta a centralidade do Homem no plano de acção divino, tido como sua “réplica”, “saído da sua carne”³²¹. Todavia, a descrição do espaço geográfico como um local em que abunda fauna e flora que serve de alimentação, em

³¹⁷ Com efeito, devido à desenvoltura das práticas agrícolas proporcionadas pela inundação nilótica anual e à contínua reclamação de terra arável na zona do Delta, os Egípcios abasteciam-se, com relativa facilidade de: cereais (nomeadamente, a cevada), lentilhas, grão de bico, alface, cebola, alho, plantas para obtenção de óleos, entre outros. Quanto à dimensão proteica da alimentação, os que tinham acesso à carne poderiam ingerir vaca (a carne mais prestigiante), antílopes, aves, porco, carneiro e cabra, sendo os rebanhos, muito provavelmente, criados na região do Delta, donde proviriam outrossim as uvas e o vinho. Simultaneamente, a abundância de linho permitia que a população se vestisse, constituindo um importante pólo de exportação. No Período Greco-Romano, o trigo é introduzido e o Egipto tornar-se-ia o “celeiro de Roma” (Vd. BAINES, J., MÁLEK, J., *Op. Cit.*, pp.16-17). O solo egípcio é, como se pode concluir, fértil e abundante, ainda que se registem algumas carências, nomeadamente ao nível das madeiras, somente obtidas em qualidade e quantidade mediante importação.

³¹⁸ Cf. HORDEN, *Op. Cit.*, pp.10-11.

³¹⁹ Veja-se 1.1.

³²⁰ Merikaré P 131 in VERNUS, *Op. Cit.*, pp.194-95 (ver anexo II, 8.2).

³²¹ Esta questão será comentada em maior detalhe em 4.2.

tudo se parece distinguir do excerto que anteriormente evocámos. Neste sentido, podemos afirmar que a passagem aponta para o solo nilótico, onde a luz, a terra, o céu e a água garantem – por via da intervenção divina – a subsistência de todos os homens e mulheres. Esta identificação com o Egipto reforça-se pela ideia de que o deus é activo na “rebelião dos inimigos”, atendendo às preces do povo a quem protege. Os homens, ou por ventura com maior clareza, os homens egípcios são mesmo qualificados de “rebanho de deus”³²².

Não será pois de estranhar que a dominação externa seja perspectivada negativamente e também este olhar pode ser entendido numa concepção espacial: trata-se de um momento em que o Egipto – solo sagrado – se encontra política e administrativamente dominado por quem provém de uma geografia caótica, onde não reina a ordem maática. Lê-se na *Profecia de Neferti*³²³: “All hapiness has vanished,/The land is bowed down in distress,/ Owing to those feeders,/ Asiatics who roam the land./Foes have risen in the East,/Asiatics have come down into Egypt”³²⁴. O excerto auto-clarifica-se: a terra perece e o solo egípcio conhece o infortúnio com a entrada dos portadores do caos – é a instalação de *isfet* no território egípcio.

Neste sentido, do mesmo modo que afirmámos anteriormente que a imaginação geográfica confere afecto a determinados lugares de pertença (*topophilia*), é outrossim possível identificar-se um fenómeno inverso, de aversão ao lugar, a que a fenomenologia da paisagem apelidou de *topophobia* e que se caracteriza pela rejeição do lugar a que não se pertence³²⁵. Deste modo, a identidade pessoal e cultural está em íntima conexão com os lugares habitados e vividos³²⁶, na construção do “espaço

³²² Vd. BERLANDINI, J., “Cosmogonie (en Égypte)” in POUPARD, P. (dir.), *Op. Cit.*, p.327. Importa, no entanto, referir que esta identificação do povo enquanto “rebanho de deus” assume contornos muito diferenciados dos contextos mesopotâmico e, posteriormente, bíblico.

³²³ O sábio Neferti terá vivido na corte do faraó Seneferu (2613-2589 a.C.), sendo a sua função a de entreter o monarca através da palavra. Falando sobre o futuro, profetiza a respeito de uma guerra civil e da sua redenção mediante a acção gloriosa de um grande rei, por si apelidado de “Ameny”, uma forma pequena de “Amenemhat”, daí que a obra tenha sido entendida como encomendada no reinado de Amenemhat I, numa lógica de exaltação dos feitos do monarca. Não obstante, o excerto apresentado parece referir-se à dominação hicsa no Delta aquando do Segundo Período Intermediário. Esta fonte chegou-nos, na sua totalidade, através de um único manuscrito (Papiro Leninegrado 1116 B), datado da XVIII dinastia, embora persistam fragmentos em documentos da XVIII dinastia e em numerosos ostracas da época raméssida (Cf. LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, p.139).

³²⁴ *Neferti* in *Idem*, p.141.

³²⁵ Cf. TILLEY, C., *Op. Cit.*, 15.

³²⁶ “A topoanalysis is one exploring the creation of self-identity through place. Geographical experience begins in places, reaches out to other spaces, and creates landscapes or regions for human existence (*Ibidem*).”

existencial” a que previamente fizemos menção. Na edificação desta realidade espacial, as fronteiras são peças vitais, criando distinções cruciais ao nível da identidade e alteridade, desenhando oposições e sinalizando onde começa e termina o que é “nosso” para dar lugar ao que é “deles”: “Boundaries are to do with creating distinctions and marking out social oppositions, mapping social and cultural difference and Otherness”³²⁷. O Egípcio, enquanto conjunto civilizacional cultural, identitária e espacialmente definido, não foi alheio a esta realidade.

Sem prejuízo do que temos vindo a comentar, que concorre para uma leitura sacralizadora do território-espço egípcio em oposição a um entendimento do solo estrangeiro como palco profano, o facto é que momentos houve, mais especificamente no Império Novo, em que os Egípcios empreenderam uma visão mais universalista do mundo³²⁸, patente nos hinos a Amon e a Aton, segundo a qual os estrangeiros são também alvo da esfera divina egípcia³²⁹. Na verdade, encontramos já indícios prévios do reconhecimento de uma certa autoridade valorativa face aos estrangeiros. No supra-citado *Conto de Sinuhé* os príncipes do Próximo Oriente são mesmo apelidados de “rulers renowned of names”³³⁰. Parece assim ter havido uma aparente dicotomia da atitude em relação aos estrangeiros ao longo do Período Dinástico³³¹, o que pode ser consequência da divisão que os Egípcios estabeleciam entre língua e cultura, por um lado, e raça, por outro, reconhecendo que os estrangeiros podiam actuar beneficentemente caso fossem civilizados, isto é, caso passassem a agir segundo *maat*³³².

³²⁷ *Idem*, p.17.

³²⁸ Conforme sublinhado por Assmann, a unicidade ou unidade de deus é um problema teológico fulcral no Império Novo, que encontra o seu expoente no parêntesis amarniano mas que não se esgota no mesmo (Cf. ASSMANN, J., *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Freiburg/Göttingen, OBO 51, 1983, p.3).

³²⁹ Devido à expansão imperial egípcia, com base em Tebas, que se estendeu da quarta catarata do Nilo até ao Eufrates, a a radiância de Amon parece estender-se a todos os países conhecidos. Lê-se no famoso “Hino a Amon” do *Papiro Leiden I-350*: “<Ta force> pèse lourd, lorsqu’elle atteint le Pays et les îles qui sont au milieu de la Très-Verte (la Méditerranée). Pays étrangers et montagnes descendente pour toi. Les pays [...] sont sous ta crainte” (BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, p.208).

Na leitura amarniana, a divindade atoniana evidencia-se com traços de ecumenismo, superintendendo sobre o Egípcio mas também sobre a Núbia e a Síria. Tudo foi engendrado pelo disco solar: “Les humains, le bétail, les petits animaux./Tout ce qui est sur terre et qui va sur des pattes./Ce qui est en hauteur et vole de ses ailes./La Syrie, la Nubie et la terre de l’Égypte” (“Grande Hino a Aton”, VI, 65-69 in GRANDET, P., *Hymnes de la religion d’Aton*, Éditions du Seuil, s.l., 1995, p.111). Na verdade, as diferenças que os Egípcios detectam entre si e os demais povos são fruto da acção de Aton: “Leurs langues dans leurs bouches en langage différent, et leur apparence de même;/Leur couleur de peau est distincte, car tu différencies les peuples étrangers.” (“Grande Hino a Aton”, VI, 70-72 in *Ibidem*).

³³⁰ *Sinuhé* B 221 in ALLEN, J., *Middle Egyptian Literature*, p.128.

³³¹ Vd. GORDON, A., *Op. Cit.*, p.544.

³³² Cf. SMITH, S.T., *Op. Cit.*, p.112.

A terra, conjuntamente com o rio, conduziu os homens a um modelo de organização do espaço³³³. Simultaneamente, a superfície terrestre é, em complementaridade com outros elementos, nomeadamente o aquático, objecto de uma leitura sacralizadora pelos antigos Egípcios, constituindo uma componente fundamental do processo de sacralização do espaço no país do Nilo, marcado por profundos contrastes internos - “No jogo poético dos contrários desenhava-se o país”³³⁴ – mas também pela oposição geo-religiosa entre o espaço nilótico e o estrangeiro.

Observando as potencialidades do espaço que identificam como seu, os Egípcios vão cogitar a respeito das suas origens, especulando em torno da paisagem sagrada *par excellence*: aquela que serviu de palco à génese, o “Centro” cósmico. Que solo é este? Em que medida este espaço mitológico, imaginado e (re)narrado, reflecte o espaço real egípcio? Onde e como amanheceu na “Primeira Vez?”. Recuemos então até esse passado mítico, até essa aurora inicial.

³³³ Vd. LOPES, M.H.T., BARATA, F.T., *Sentir o Espaço – Do Silêncio da Terra à Sedução do Mar*, p.54.

³³⁴ *Idem*, p.53.

Capítulo 4: Narrativas, discursos e cosmovisões do “Duplo País” – o relato cosmogónico egípcio como fenómeno da sacralização da água e da terra

A reflexão em torno das origens tem animado e instigado o pensamento do Homem de todos os espaços e de todos os tempos³³⁵. Neste sentido, estas interrogações epistemológicas unem todas as mulheres e todos os homens em torno do pensamento a respeito da sua identidade e alteridade. Deste modo, também os antigos Egípcios, mediante a observação do espaço que habitavam e da visão da natureza que a partir desta produziram³³⁶, arquitectaram um pensamento relativo ao seu amanhecer primeiro. É que geografia e sociedade humana dificilmente serão realidades dissociáveis: a paisagem não se apresenta como mero pano de fundo da actividade humana³³⁷ e a natureza, em paralelo com os colectivos populacionais, “assume o papel de interveniente no processo histórico”³³⁸.

³³⁵ Vários foram os autores, de diversos domínios do saber, que se dedicaram à recolha e estudo de narrativas e tradições cosmogónicas e cosmológicas, bem como à interpretação teórica e conceptual destas realidades. Citemos alguns exemplos: SERTILLANGES, A-D., *L'idée de creation et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945; BIANCHI, U., *Teogonie et cosmogonie*, Roma, Editrice Studium, 1960; LALLEMAND, S., “Cosmologia, Cosmogonia” in AUGÉ, M. (dir.), *A Construção do Mundo. Religião, Representações, Ideologia*, Lisboa, Edições 70, 1978, pp.27-42; LADRIÈRE, J., “Aproches philosophiques de la création” in DEROUSSEAU, L. (dir.), *La création dans l'Orient ancien. Congrès de l'ACFEB. Lille (1985)*, Paris, Cerf, 1987, pp.13-38; LONG, C.H., “Cosmogony” in ELIADE, M. (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.4, New York, McMillan Publishing Company, 1987, pp.94-100; HAMILTON, V., MOSER, B., *In the Beginning: Creation Stories From Around the World*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1988; COHN, N., *Cosmos, Chaos and the World to come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven and London, Yale University Press, 1999. Para uma análise destes dispositivos do sagrado em contexto egípcio propomos um conjunto não exaustivo de autores e obras: ALLEN, J., *Genesis in Egypt*; GRAPOW, H., “Die Welt vor der Schöpfung” in *ZÄS* 67, 1931, pp.34-38; SAUNERON, S., YOYOTTE, J., “La Naissance du Monde Selon L'Égypte Ancienne” in AAVV, *La Naissance du Monde*, col. S Or 1, Paris, Ed. du Seuil, 1959, pp.17-87; BLEEKER, C.J., “L'idée de l'ordre cosmique dans l'ancienne Egypte” in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 2-3, 1962, pp.193-200; DERCHAIN, P., “Kosmogonie” in *L.Á.* III, Wiesbaden, Harrossowitz, 1980, pp.747-756 e “Cosmogonie. En Égypte pharaonique” in BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Vol. I, Paris, Flammarion, 1981, pp.224-227; BERLANDINI, J., “Cosmogonie (en Égypte)” in POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1984, p.327; GITTON, M., *Op. Cit.* e “La création du monde dans les textes égyptiens” in AAVV, *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien* (Supplément au Cahier Évangile 64), Paris, Service Biblique Évangile et Vie-Éditions du Cerf, Jun. 1988, pp.78-91; LESKO, “Ancient Egyptian Cosmogonies & Cosmology” in *Religion in Ancient Egypt – Gods, Myths and Personal Practice*, s.l., Ithaca & London, 1991, pp.88-122; CARREIRA, J.N., “Criação” in ARAÚJO, L.M. de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp.248-251.

³³⁶ Cf. HORDEN, P.J., *Op. Cit.*, p.18.

³³⁷ Vd. VAN DOMMELEN, P., “Exploring Everyday Places and Cosmologies” in KNAPP, A.B., ASHMORE, W. (eds.), *Archeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, Great Britain, Blackwell Publishers, 1999, p. 278.

³³⁸ LOPES, M.H.T. “Da Leitura do espaço à interiorização da sua mensagem – a construção de uma civilização”, p.42.

Tendo elaborado uma breve incursão pela realidade geofísica egípcia, nas suas dimensões aquática e terrestre, e pelas concepções sugeridas por aquela, nos dois capítulos precedentes, acreditamos ser agora o momento de elaborar a passagem crucial do espaço para as consequências da sua mensagem, mimetizando, em certo sentido, o gesto empreendido pelo povo do Nilo no seu processo de contínua construção civilizacional³³⁹. Nesta procura do sentir e do viver egípcios, o tema-problema cosmogónico configura um elemento fundamental, no sentido em que se apresenta como referente primeiro da mundividência dos habitantes do “Duplo País”, no qual estes alicerçam a sua vida³⁴⁰. De facto, o pensamento religioso egípcio começou por ser um sistema do mundo, englobando não só o universo material como também o conjunto das realidades invisíveis, a partir de uma terra concreta: o espaço egípcio³⁴¹, alvo do nosso estudo.

A par dos relatos mesopotâmicos, a concepção egípcia em torno das origens constitui um dos primeiros testemunhos escritos de uma reflexão ontológica³⁴², recuando em cerca de 5000 anos³⁴³. Nesta tentativa de resposta a uma das mais intrigantes questões da Humanidade, os Egípcios exploraram diversos caminhos: de um imaginário fisiobiológico, à ideia de uma criação “intelectual”. Com efeito, não encontraremos no Egipto uma narrativa unificada, uniforme e consensual do evento ao qual os antigos Egípcios terminologicamente se referiam como a “Primeira Vez”³⁴⁴ (*sp*

³³⁹ Cf. *Idem*, p.41.

³⁴⁰ “Procurar compreender as cosmogonias egípcias é construir uma ponte que nos permite interiorizar o seu modo de perspectivar o mundo, de sentir o seu pulsar” (ALMEIDA, A.C.A., *No Infinito, no Magma, na Ecuridão e no Movimento. Em torno da concepção cosmogónica de Hermópolis*, Dissertação de Mestrado em História – Egiptologia defendida na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, 2008, [texto policopiado], p.2”

³⁴¹ Vd. GITTON, M., “La Cosmologie Egyptienne”, pp.41-42.

³⁴² Allen chega mesmo a relativizar a ideia de que a Filosofia se iniciou em contexto grego: “In the sense of philosophy as a science, a system of intellectual principles developed according to the fixed rules of investigation – this is true. But in the broader sense of philosophy as a system of human thought it is, of course, erroneous. All human beings ponder, speculate, and attempt to communicate abstract concept to others, and the pre-Hellenic peoples of the Near East were no exception” (ALLEN, J., *Genesis in Egypt*, p.ix). A este título, veja-se também: CARREIRA, J.N., *Filosofia antes dos Gregos*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1994.

³⁴³ Cf. CLARON, C., *Des Hommes de Larmes, des Hommes de Tristesse? La Conception Anthropogonique dans les Textes de Sarcophages du Moyen Empire Égyptien (2000-1785)*, Tese de Mestrado defendida na Université du Québec à Montréal, 2014 [texto policopiado], p.1.

³⁴⁴ “The full account of that story [of the creation] is not preserved in any one document. Much like the gods who are its chief characters, the Egyptian Genesis cannot be pinned down to a single authoritative description. It survives instead in a number of texts and passages, each of which approaches the subject from a different perspective. Underlying all of these, however, is a remarkably consistent vision of how the world came to be the way it is” (ALLEN, J., *Genesis in Egypt*, p.12).

*tpy*³⁴⁵): a multitude de discursos subjacentes a esta realidade reflectem diferentes sistemas teológicos locais³⁴⁶, sem que um invalide o outro³⁴⁷.

Ao longo de mais de três mil anos de especulação teológica³⁴⁸, diversas foram as propostas cosmogónicas apresentadas pelas castas sacerdotais das “Duas Terras”, ainda que as possamos estruturar em três pólos fundamentais: Heliópolis, Hermópolis e Mênfis³⁴⁹. Todavia, na sua profunda diversidade, evidenciam-se dois elementos praticamente omnipresentes no discurso cosmogónico egípcio: a ideia de que tudo começou nas águas primordiais e a noção de que a primeira manifestação cósmica se apresenta como uma porção de terra que serve de palco à acção demiúrgica e criadora. Serão precisamente estes dois elementos que presidirão à nossa observação da realidade genésica nilótica, pelo que o nosso olhar se centrará preponderantemente nestes dois aspectos³⁵⁰, que em tudo se inscrevem numa lógica de sacralização dos espaços aquáticos e terrestres, foco da nossa digressão investigativa. Após analisarmos a(s) forma(s) como estes espaços *avant la lettre* presidem ao amanhecer do mundo,

³⁴⁵ Vd. BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.538.

³⁴⁶ Segundo Sauneron e Yoyotte, tal facto deve-se, entre outros motivos, à lenta constituição do mundo egípcio a partir de grupos humanos diversificados e sem ligação política entre si: caçadores do deserto, agricultores primitivos, pastores dos pântanos, entre outros. De acordo com o pensamento dos autores, no dealbar do III milénio a.C., da justaposição dos principais sistemas dos grupos primitivos originária, no momento da unificação territorial e subsequente fundação do Estado faraónico, resultaria a religião tradicional egípcia. Assim, os sistemas teológicos, e por extensão, cosmogónicos locais, seriam reflexo de um deus local (muito provavelmente imaginado tendo como modelo um antigo chefe tribal da população pré-histórica) que é percepcionado como demiurgo universal. (Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., “La Naissance du Monde Selon L’Égypte Ancienne” in AAVV, *La Naissance du Monde*, col. S Or 1, Paris, Ed. du Seuil, 1959, pp.19-20).

³⁴⁷ “Car il n’y avait rien d’exclusif dans pensée égyptienne: on concevait fort bien qu’une même réalité pût être saisie et définie par des mythes fort différents, par des images variées. Aucune croyance ne rendait nécessairement les autres inacceptables” (*Idem*, p.19).

³⁴⁸ Com efeito, os textos referentes à criação vão desde o Império Antigo até ao Período Romano (Vd. *Idem*, p.20).

³⁴⁹ De acordo com os egiptólogos que temos vindo a invocar, estes três sistemas cosmogónicos assumem-se como os mais importantes desde o III milénio a.C., influenciando-se mutuamente e conhecendo uma grande dispersão geográfica. Assim, relatos cosmogónicos, como os de Tebas, Edfu ou Esna, desenvolvem as suas concepções a partir daquelas matrizes mitológicas. Todavia, num Egipto política e moralmente centralizado, a concorrência doutrinal representa um problema de lógica, mesmo numa civilização disponível para apreender uma mesma realidade mediante abordagens distintas, pelo que os sacerdotes procederão a sínteses, relativamente tardias, que procuram conciliar os três complexos teológicos mais significativos. Simultaneamente, à medida que certas cidades vão adquirindo importância político-administrativa, estas vão adquirindo características de outros pólos urbanos, formulando sínteses particulares. A literatura cosmogónica egípcia é assim um imenso labirinto, pleno de emaranhados que, ainda que parecessem evidentes e naturais aos olhos do povo das “Duas Terras”, se nos afiguram de difícil compreensão. (Cf. *Idem*, p.21; p.32).

³⁵⁰ Desta forma, ainda que mencionemos, dada a sua centralidade no gesto criador nilótico, elementos como o sol, o ar ou o fogo, não os abordaremos de forma tão explícita e detalhada, dado que o nosso propósito reflexivo em tudo converge para o que há de aquoso e telúrico na cosmovisão dos antigos Egípcios. Simultaneamente, preocupar-nos-emos mais com a descrição dos elementos aquático e terrestre no momento da criação do que propriamente com o relato detalhado de como o mundo veio à existência de acordo com cada tradição cosmogónica egípcia.

procuraremos compreender a importância destes elementos na concepção antropogónica egípcia, isto é, relativa à criação do Homem, questionando-nos a respeito da influência (ou não) do entendimento sagrado da água e terra egípcias nas ideias em torno do dealbar dos seres humanos. Antes, porém, importa tecer um breve comentário a respeito da cosmologia egípcia que em tudo nos aponta para a ideia de “Centro” teorizada por Eliade e anteriormente exposta³⁵¹.

4.1. O lugar da “Primeira Vez”: as concepções cosmogónicas egípcias como elementos de sacralização da água e da terra”

Onde estavas *tu*, quando eu fundava a terra? Faze-*mo* saber, se tens inteligência.

Job 38, 4

4.1.1. O lugar da “Primeira Vez”: o Egipto como “Centro” do Cosmos

Onde está o caminho da morada da luz? E, quanto às trevas, onde está o seu lugar, para que as tragas aos seus limites, e para que saibas as veredas da sua casa?

Job 38, 19-20

Conforme temos vindo a expor, o homem religioso não percepçiona o espaço de forma homogénea: a um espaço sagrado - “forte”, positivo e significativo – opõem-se outras realidades espaciais profanas – sem estrutura e, portanto, caóticas. Este binómio conceptual, amplamente desenvolvido por Eliade, serviu-nos de linha condutora nos capítulos anteriores, onde fizemos por detectar, nas superfícies aquática e terrestre egípcias, a existência destes espaços. Nesta última secção da nossa dissertação, contudo, esta oposição semântica adquire um sentido ainda mais forte, posto que “a experiência

³⁵¹ Veja-se 1.2.

religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo”³⁵². De facto, a vida numa extensão espacial homogénea não é possível, em virtude da inexistência de pontos de referência: torna-se, pois, vital que a hierofania, isto é, a revelação do sagrado, entendido enquanto “algo de inefável”, que rodeia e envolve o Homem num misto vivencial de amor e temor³⁵³, aponte um “ponto fixo” absoluto, em suma, um “Centro”, pelo que a descoberta ou projecção deste se equipara à própria criação do mundo³⁵⁴.

O desejo universal de viver junto do berço do Cosmos verifica-se, evidentemente, na cosmologia egípcia. Estando conscientes da sua geografia “abençoada”, os Egípcios alimentaram a perspectiva de que o seu território corresponderia ao local da primeira manhã do mundo, ou seja, ao “Centro” eladiano. Na verdade, o Egípcio tinha consciência de estar no cruzamento de dois eixos: o solar (este-oeste) e o fluvial (sul-norte)³⁵⁵, pelo que a ideia de “Centro” cósmico, de “ponto absoluto” do universo, é alicerçada na própria experiência empírica de uma geografia concreta, que em tudo concorre para que aquele povo se projecte a si mesmo no “Centro” do Cosmos. Mais ainda: a ideia de habitação do e no “Centro” é dada pelos dois elementos que possibilitam a vida no Egipto: o sol e o Nilo. Como vimos no capítulo anterior, esta ideia de aproximação ao palco genesíaco contribui para aquilo que pode ser qualificado de “superioridade antropológica”, no qual a “identidade nacional” irrompe como uma imagem ordeira e pacífica, por oposição à “alteridade internacional”³⁵⁶, corporizada naqueles que vivem distantes do “Centro” e que portanto personificam as forças do caos e da desordem, ainda que acreditemos que, no caso concreto do antigo Egipto, esta “superioridade antropológica” não se traduza numa “superioridade racial”, conforme tivemos ocasião de explicitar. Na verdade, este sentimento de grandeza parece ser dado justamente pelo espaço envolvente e pelas consequências que decorrem da plena inserção no mesmo, uma vez que, como vimos,

³⁵² ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.17.

³⁵³ Vd. OTTO, R., *Op. Cit.*, p.13.

³⁵⁴ Cf. ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.17.

³⁵⁵ Vd. GITTON, M., “La Cosmologie Egyptienne”, p.43.

³⁵⁶ Importa referir que os conceitos de “nacional” e “internacional” têm aqui vindo a ser usados mais numa perspectiva de conforto de linguagem e expressão do que propriamente de acerto científico categórico. Não pretendemos, por isso, com o uso destes e outros vocábulos similares, transportar para o nosso discurso uma retórica de “Estado-nação”, cara ao pensamento geopolítico do século XIX, mas por ventura de aplicação questionável a realidades histórico-civilizacionais tão recuadas quanto as pré-clássicas, onde a egípcia se insere.

ao estrangeiro era permitida a plena salvação, caso se enquadrasse maaticamente no solo egípcio³⁵⁷.

As representações egípcias da terra parecem inscrever-se neste quadro cosmológico, uma vez que a apresentam como um disco com zonas concêntricas, no qual o Egito ocupa o centro disposto em dois eixos (solar e fluvial), dispondo-se os países estrangeiros ao redor³⁵⁸. Do mesmo modo, nas representações dos “Nove Arcos”³⁵⁹ o Alto e o Baixo Egito formam o círculo mais próximo do centro³⁶⁰. Textualmente, a ideia de que o Egito ocupa um lugar cimeiro na organização cosmológica do mundo é sentida em diversas fontes. A título de exemplo, evoquemos este excerto do célebre *Relato de Wenamun*³⁶¹:

“Indeed, Amun has founded all the lands. He founded them after having first founded the land of Egypt from which you have come. Thus craftsmanship came from it in order to reach the place where I am. Thus learning came from it in order to reach the place where I am”³⁶²

Eis, no nosso entender, uma excelente atestação da perspectiva egiptocêntrica veiculada pela literatura nilótica: Amon, criador universal, criou primeiro o Egito e só

³⁵⁷ Veja-se 3.2.

³⁵⁸ Cf. GITTON, M., “La Cosmologie Égyptienne”, p.43.

³⁵⁹ Este símbolo remontará à Pré-História, representando, tradicionalmente, as nove etnias guerreiras que os primitivos reis haviam dominado, populações que terão vivido no que viria a ser o território egípcio ou nas suas regiões periféricas. À medida que os Egípcios foram travando contactos externos, os arcos foram sendo identificados com as populações que o povo nilótico ia conhecendo na Ásia, Líbia ou África Negra, ao ponto do número nove se tornar insuficiente. De resto, o número nove é profundamente simbólico em contexto nilótico: sendo o número três o indicativo de plural, o nove atestaria a “pluralidade multiplicada por si própria” (Vd. *Idem*, p.46; SALES, J. das C., “Modelos de Organização do Panteão Egípcio – a Classificação Numérica” in SALES, J. das C., *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp.183-184; 206)

³⁶⁰ Cf. GITTON, M., “La Cosmologie Égyptienne”, p.46.

³⁶¹ Texto patente no Papiro Moscovo 120, datado do fim da XX dinastia (1186-1069 a.C.), ou seja, imediatamente após os acontecimentos descritos no relato. Independentemente da veracidade ou falsidade do texto, este aponta um episódio de missão numa situação histórica precisa: a terceira década do reinado de Ramsés IX (1126-1108 a.C.), altura em que o faraó delega o poder em dois homens da sua administração: Herihor a sul e Smendes a norte. Dado o contexto de dissolução do império, uma simples viagem para adquirir madeiras libanesas, destinadas a serem usadas na construção da barca sagrada de Amon-Ré, é retratada como tratando-se de uma arriscada aventura, no qual Wenamun terá de negociar com o príncipe de Biblos. Estes diálogos são sintomáticos do pensamento egípcio deste tempo, o que leva Lichteim a equiparar este texto, no contexto do Império Novo, ao que Sinuhé representa para o Império Médio: “What *Sinuhe* is for the Middle Kingdom, *Wenamun* is for the New Kingdom: a literary culmination” (LICHTHEIM, M., *Op. Cit.*, Vol. 2, p.224).

³⁶² *Relato de Wenamun* in *Idem*, p.227 (ver anexo II, 10).

depois os países estrangeiros³⁶³. Importa sublinhar que se trata de um reconhecimento no discurso de um soberano estrangeiro – o príncipe de Biblos – que assim identifica o Egipto como o lugar primeiro da criação. Simultaneamente, é interessante notar como a ideia do Egipto como “Centro” serve outrossim para incrementar a grandeza do território estrangeiro administrado pelo interlocutor reinante deste passo textual: a habilidade e a sabedoria nasceram no Egipto mas com o propósito de alcançarem as terras onde este soberano estrangeiro reina. Também aqui parece verificar-se, de algum modo, uma visão concêntrica do Cosmos: do Egipto irradia-se para o exterior.

A concepção egipcêntrica do mundo encontra eco também nas explicações a respeito da cheia nilótica, a que previamente aludimos. De facto, na cosmovisão egípcia, a fonte do rio será sempre explicada com base na mitologia em torno da primeira catarata, onde Khnum presidira à inundação anual³⁶⁴. No Império Médio, com a conquista da Núbia, os postos de observação e controlo da inundação deslocam-se para a segunda catarata (Kummah e Semnah) e no Império Novo estes movimentam-se ainda mais para sul, em Napata no princípio da quarta catarata. Todavia, as velhas ideias em torno da origem do Nilo nunca são abandonadas: as oferendas ao Nilo, na sua forma de Hapy, a que anteriormente fizemos menção, no período raméssida continuam a efectuar-se em Gebel Silsileh, ou na região da primeira catarata, num momento em que o Egipto já progrediu para sul³⁶⁵. Paralelamente, na Época Baixa, segundo Heródoto, o faraó Necao II terá ordenado um périplo circum-africano³⁶⁶.

Não se trata pois, como podemos concluir, de um desconhecimento geográfico. Pelo contrário, a proposta explicativa para a inundação nilótica corresponde a uma visão do espaço restrita aos limites do Egipto, “Centro” do mundo³⁶⁷: é a assumpção da continuidade existencial e da segurança que apenas o espaço sagrado proporciona. A mitologia, ainda que profundamente alicerçada e alimentada por e na política, nem sempre acompanha aquela: ainda que o domínio político-territorial se estenda para sul, e que portanto se aproxime da efectiva origem do Nilo, as concepções mítico-religiosas em torno do “rio sagrado” não se alteram: é o espaço sagrado a afirmar-se em toda a sua

³⁶³ Conforme mencionámos em 3.2., a literatura do Império Novo, num contexto de expansão imperialista com Tebas como ponto de partida expedicionário e bélico, aponta em Amon, deus local, a virtude criadora do cosmos inteiro.

³⁶⁴ Veja-se 2.1.

³⁶⁵ Cf. KEES, H., *Op. Cit.*, p.49.

³⁶⁶ Vd. HERÓDOTO, *Op. Cit.*, II.158 in *Op. Cit.*, pp.471-473 (ver anexo II, 17.1).

³⁶⁷ Cf. GITTON, M., “La Cosmologie Egyptienne”, p.47.

plenitude. Tal inscreve-se no sentido de imutabilidade que podemos detectar na mundividência egípcia, ainda que o Cosmos fosse perpetuamente objecto das investidas das forças do caos³⁶⁸. Resistindo e vencendo o caos, o Egipto é a terra mais importante, o local onde o mundo veio à existência e da sua extrema importância valorativa decorrem epítetos como “Terra Amada” (*t3-mrj*³⁶⁹): não será esta a evidência mais clara de um verdadeiro sentimento de *topophilia*, conforme apresentado, nomeadamente, por Bachelard? Com efeito, segundo este autor, como anteriormente referimos, tal termo designa a total adesão ao lugar, cunhando-o de sentimento de pertença e de consequente defesa e protecção do mesmo³⁷⁰.

O Egipto apresenta-se assim, para todos que os que comungam desta cosmovisão, como o território destacado, na aurora do tempo, do meio cósmico envolvente, tornando-se axiologicamente distinto³⁷¹.

Ora, para os antigos Egípcios, como em muitos outros contextos civilizacionais, este meio envolvente inicial corresponderia a uma massa aquosa: um imenso oceano donde toda a vida brotou e que não se aniquila aquando da criação do mundo. A génese é, em contexto nilótico, uma empresa em contínua replicação: as águas do passado mítico são também as do presente vivencial, dado que continuam a rodear o universo criado. É precisamente sobre estas águas do Oceano Primevo que caminharemos em seguida.

³⁶⁸ Vd. ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*, p.8.

³⁶⁹ Cf. *Wb.* V, p.223.

³⁷⁰ Vd. BACHELARD, G., *La poétique de l'espace*, p.27.

³⁷¹ Cf. ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p.19.

4.1.2. O lugar da “Primeira Vez”: no princípio era a água

Ou entraste tu até às origens do mar, ou passeaste no mais profundo do abismo?

Job 38, 16

O historiador de religiões Mircea Eliade qualificou as águas de *fons et origo* de toda a existência, dado que se apresentam como a derradeira possibilidade de toda a vida³⁷². A dependência humana face àquele elemento gera uma relação de profunda intimidade entre o Homem e as superfícies aquáticas³⁷³. A água é, por consequência, objecto *par excellence* do pensamento simbólico, pelo que não nos deverá causar estranheza o facto de muitas civilizações apontarem a água como matéria essencial e geradora de toda a existência, equiparando o mundo a uma extensão aquosa³⁷⁴.

As concepções cosmogónicas egípcias enquadram-se neste prisma. Com efeito, a água é vital para os antigos Egípcios porque prefigura a criação, simbolizando, consequentemente, a própria vida. E como tudo no território nilótico parece ser a sua verdadeira essência mas também o seu contrário – *coincidentia oppositorum* – as Águas podem também ser perspectivadas numa óptica de destruição ou até morte. Esta leitura complexa das águas é resultado da forma como o povo nilótico foi lendo o seu próprio espaço, nomeadamente o seu rio. Conforme tivemos ocasião de detalhar, o Nilo, ou mais concretamente, a sua inundação, é absolutamente crucial para a sobrevivência dos Egípcios mas nem por isso deixa de representar uma ameaça destrutiva, em virtude da possibilidade de uma cheia de caudal excessivo. A interpretação dos equilíbrios e desequilíbrios do espaço egípcio fornece contínuas sugestões de criação e aniquilação³⁷⁵, produzindo inevitáveis consequências no entendimento cosmológico do colectivo humano nilótico.

Testemunhas oculares da inundação nilótica e dos seus efeitos benéficos, os habitantes das “Duas Terras” perceberam a condição universalmente germinativa das

³⁷² Cf. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, p.231.

³⁷³ Vd. BACHELARD, G., *L'eau et les rêves sur l'imagination de la matière*, p.8.

³⁷⁴ “Que le monde soit pareil à une étendue d'eau et la vie pareille à une embarcation est une image banale, employée partout” (HAIKAL, F., *Op. Cit.*, p.207)

³⁷⁵ Cf. LOPES, M.H.T., BARATA, F.T., *Op. Cit.*, p.16.

águas³⁷⁶, pelo que situaram a gênese numa extensão aquática: o Nun (*Nwn*)³⁷⁷. Na verdade, o conceito de Águas Primordiais atravessa todos os relatos cosmogônicos egípcios³⁷⁸, pelo que o Nun pode ser considerado como “the supreme mystery in the Egyptian cosmology”³⁷⁹.

O Cosmos teria assim nascido nestas águas inertes mas que apresentam já, em estado de latência, a matéria por devir, formativa do universo, tal como este é conhecido e apreendido³⁸⁰. Compreendemos portanto que a criação egípcia não se processa *ex nihilo*, isto é, o Egípcio não pensa a ausência do mundo³⁸¹. No princípio eram as águas mas antes do princípio não se regista a ausência – enquanto nada absoluto – mas antes um estado de “não ser” (Caos) que inclui em si todas as virtualidades do “ser” (Cosmos)³⁸². Nesta “matéria primeira” encontra-se o demiurgo³⁸³, que nos surge como que afogado nas águas deste Caos pré-existência até tomar consciência de si mesmo e iniciar a criação³⁸⁴. Na impossibilidade intelectual de descrever este tempo, ainda sem espaço, em termos estritamente niilistas, ou seja, como uma ausência de tudo, como um nada pleno – um “todo nada” – este estado é narrado como o momento da ausência dos elementos que configuram o mundo criado. No fundo, como um “negativo” do presente³⁸⁵. Tal encontra-se expresso logo nos primeiros testemunhos escritos de especulação teológico-cosmogónica egípcia³⁸⁶, de que a seguinte fórmula dos *Textos das Pirâmides* constitui um exemplo:

³⁷⁶ Vd. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, p.232.

³⁷⁷ Este termo admite variações lexicais como *nw*, *nwj*, *nwj*, vocábulos que podem ser traduzidos como “água”, “águas” ou “águas primordiais”. Altamente variável nos *Textos das Pirâmides*, a vocalização copta (*noun*) indica-nos a estrutura *nnw*, relativa às palavras supra-referidas (Cf. ALLEN, J., *Op. Cit.*, p.4).

³⁷⁸ “La présence, comme seul aspect descriptible du chaos, d’une étendue d’eau absolue contenant les germes des créations en attente, le *Noun*, est le seul trait absolument commun à toutes les cosmogonies égyptiennes” (SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.22).

³⁷⁹ MCBRIDE, D.R., “Nun” in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2., New York, Oxford University Press, 2001, p.557.

³⁸⁰ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.22.

³⁸¹ Vd. GITTON, M., “La Cosmologie Egyptienne”, p.50.

³⁸² “Único real anterior à criação, é ao mesmo tempo matéria-prima (embora nunca aproveitada pelos deuses na criação) e potência” (CARREIRA, J.N., *Mito, mundo e monoteísmo. Intuições mestras de altas culturas antigas*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1994, p.19).

³⁸³ Para uma introdução teórica ao conceito de demiurgo sugerimos: BIANCHI, U., “Demiurge” in ELIADE, M. (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.4, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, pp.279-282.

³⁸⁴ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.22.

³⁸⁵ Vd. *Ibidem*.

³⁸⁶ De acordo com Sauneron e Yoyotte, quando surgem os primeiros escritos religiosos, isto é, os *Textos das Pirâmides* (V e VI dinastias – 2494-2181 a.C.), os mitos são já uma justaposição de diversas tradições locais, veiculadas pela tradição oral ao longo do IV milénio a.C., pelo que nenhuma imagem mitológica que possamos aquilatar é inteiramente “inicial e limpa” (Cf. *Idem*, p.20).

“I was born in Nu when the sky had not yet come into being, when the Earth had not yet come into being, when the establishment (of the world) had not yet come into being, when disorder had not yet come into being, when the awe that came into being for the eye of Horus had come into being.”³⁸⁷

O passo textual supra-citado, investido de uma forte carga ideológica característica da cosmologia dos *Textos das Pirâmides*³⁸⁸, patente na anterioridade do monarca, prévio a todos os elementos do universo conhecido, inclusivamente a morte, permite-nos observar que o mundo pré-criado é narrado como um “antes de ser” ou “antes de existir”. Referem-se assim as realidades observáveis no quotidiano diário para afirmar que houve um tempo em que as mesmas não existiram, sendo fruto da vontade do Demiurgo auto-gerado que, residindo nas águas do abismo inicial, terá tomado consciência de si próprio e empreendido o gesto criador. Deste modo, cada elemento do Cosmos é fruto da vontade individual e do livre-arbítrio da personalidade divina, pelo que podemos sustentar que o universo egípcio é composto por “seres” em lugar de “coisas”³⁸⁹.

A persistência dos espaços sagrados, no Egito como em toda a parte, deve-se grandemente à importância daquilo que a memória colectiva registou acerca dos referidos lugares: o passado actua como recurso simbólico, apenas funcionando porque este é familiar à vida-actividade da comunidade humana³⁹⁰. Segundo Kees, várias mutações climáticas ocorridas antes do período histórico permitiram que o Nilo rasgasse um vale na paisagem, possibilitando que a população vivesse mais perto do curso de água, visto que o lodo depositado anualmente pela inundação foi incrementando a área arável e portanto válida para aproveitamento agrícola³⁹¹. Ora este longo processo geofísico se, por um lado, em tudo contribuiu para uma leitura

³⁸⁷ T.P. 486. Tradução gentilmente cedida pela Professora Doutora Joanna Popielska-Grzybowska (ver anexo II, 1.2.)

³⁸⁸ A propósito da cosmovisão expressa nesta recensão textual, que apresenta o caminho pelo qual o rei se tornaria uma estrela imperecível, gozando da eternidade solar mas também osírfaca, consulte-se, entre outros: ALLEN, J., “The Cosmology of the Pyramid Texts” in AAVV, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp.1-26.

³⁸⁹ Vd. ALLEN, J., *Genesis in Egypt*, p.8.

³⁹⁰ Cf. RICHARDS, *Op. Cit.*, pp. 84-85.

³⁹¹ Vd. KEES, H., *Op. Cit.*, p.36. A este título veja-se também: BAINES, J., MÁLEK, J., *Op Cit.*, pp.14-15.

sacralizadora do elemento aquático por parte do povo nilótico, a que anteriormente aludimos³⁹², por outro, nutriu significativamente a especulação daquele conjunto civilizacional no que às origens diz respeito. A constituição progressiva do Vale do Nilo, isto é, o espaço-habitat em que os Egípcios vivem e se deslocam, forneceu aos olhos dos homens e mulheres daquelas cronologias uma imagem de uma imensa torrente de água, uma verdadeira massa aquosa: o Nilo a atravessar o imenso continente africano. Findo este fenómeno geológico, o Nilo torna-se um rio dotado de um ritmo anual, que possibilita a existência e a sobrevivência dos habitantes do seu vale³⁹³. Como não ver nesta realidade uma “bênção divina”? Como não sacralizar este espaço? Como não detectar neste ponto geográfico a evidência hierofânica do “Centro”?

Deste modo, a cheia do Nilo devolve o país à sua forma original, ao início dos tempos: primeiro a violência das águas em marcha; depois, a terra coberta de vegetação, a vida a germinar, a existência a brotar do solo fecundado pelas águas³⁹⁴. Desta forma, os Egípcios cogitam a criação do mundo como uma réplica do rompimento do solo nilótico: o Nilo é um Nun perpetuamente reiniciado³⁹⁵. Com efeito, o Nun é o grande artesão da riqueza material, posto que toda a matéria nele existe em latência, mas também a reserva permanente das forças vitais, continuando a alimentar a terra, no seu papel de fonte da inundação do Nilo e da precipitação³⁹⁶. De facto, a centralidade da água, enquanto condição *sine qua non* da vida, verifica-se outrossim no entendimento líquido-aquoso que os Egípcios terão da realidade celeste, considerando que as dimensões do ar e da luz estão também inclusas nessas águas iniciais e inertes³⁹⁷.

A água é, pois, anterior ao criador de todas as coisas: em Heliópolis, é prévia ao sol (Atum, Khepri, Ré); em Hermópolis, antecede o colégio de oito deuses (a Ogdóade); em Mênfis, surge como preliminar de Ptah-Tatenen, ou seja, a água antecipa-se à terra³⁹⁸. A água-Nun é única, “sem igual”, sendo o substracto existente por meio do qual

³⁹² Veja-se 2.1. e 3.1.

³⁹³ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.23.

³⁹⁴ “La crue du Nil devait, aux temps historiques, ramener annuellement le pays à sa forme originale, celle d’une immense mer d’où n’émergeaient que les villages et les digues; à peine les eaux retirées, toute la vallée uniformément enduite d’une couche terreuse, verdissait et se couvrait de toutes les formes de la vie” (*Ibidem*).

³⁹⁵ Vd. *Idem*, pp.23-24.

³⁹⁶ Cf. *Idem*, p.24.

³⁹⁷ “The more usual term *nw* (...), translated as “Waters” or “Primeval Waters” (...), reflects the Egyptians concept of the universe as a limitless ocean of dark and motionless water, within which the world of life float as a sphere of air and light. The texts describe this ocean as existing above the sky. (...) Its liquid nature is also clear in references to its waters” (ALLEN, J., *Genesis in Egypt*, p.4).

³⁹⁸ Vd. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, 25.

o demiurgo, auto-realizado e por vontade própria, executa a gênese: “Je suis Noun, l’unique qui n’a pas son égal (...) J’ai fait venir à l’existence mon corps grâce à mon pouvoir magique. Je suis celui qui s’est créé; je me suis constitué selon mon désir, à mon gré”³⁹⁹.

Esta anterioridade cronológica do Oceano Primordial manifesta-se na atribuição de epítetos como “pai dos deuses”⁴⁰⁰ e em diversas fontes textuais, nomeadamente, no *Livro da Vaca Celeste*⁴⁰¹:

“Alors Rê dit à Noun:

“Dieu aîné, d’où je suis venu à l’existence”

(...)

La Magesté de Noun dit alors:

“Mon fils, Rê, dieu plus grand que celui qui l’a fait, plus vénérable que ceux qui l’ont créé”⁴⁰², reste assis sur ton trône”⁴⁰³

O presente excerto leva-nos a equacionar a hipótese do verdadeiro deus auto-gerado inicial ser o Nun (água), na óptica do autêntico impulsionador da criação. De facto, o Oceano Primordial é referenciado como o “mais velho dos deuses”, donde Ré, o demiurgo solar, emergiu. Todavia, a resposta fornecida pelo Nun parece diminuir o seu papel em detrimento da potência solar, visto que Ré é apelidado de “maior do que aquele que o fez”. Neste sentido, esta passagem textual sugere uma hierarquia de poderes cosmogónico-sagrados em que o sol ocupa a posição cimeira, o que nos pode

³⁹⁹ T.S. 714 in BARGUET, P., *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, p.462 (ver anexo II, 2.3)

⁴⁰⁰ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.25.

⁴⁰¹ Referimo-nos a uma composição textual escolhida por cinco faraós do Império Novo para decorar as suas infra-estruturas tumulares (Tutankhamon, Seti I, Ramsés II, Ramsés III e Ramsés VI). O texto relata um episódio decorrido na velhice de Ré, quando os homens se revoltam contra o deus criador, fazendo com que a figura divina se afaste da terra, a fim de ganhar o domínio celeste. Nos casos mais completos, as linhas textuais surgem acompanhadas de três grandes imagens: a vaca, a do pilar faraónico e a dos dois apoios do céu (Nehheh e Djehuti). (Vd. GUILHOU, N., *La Vieillesse des Dieux*, Montpellier, Publications de la Recherche – Université de Montpellier, 1989, pp.1-3).

⁴⁰² É possível que tal se refira às oito divindades que configuram a Ogdóade hermopolitana (Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.25).

⁴⁰³ *Livro da Vaca Celeste* 8-10 in *Idem*, pp.7-8 (ver anexo II, 11).

espantar numa civilização em que a água assume um papel tão preponderante⁴⁰⁴. Com efeito, a água, ainda que elemento crucial da criação e único que não careceu de um começo na cosmovisão nilótica, parece ser um berço passivo onde se matura, de forma espontânea, a primeira força vital, seja ela ctónica (Mênfis) ou solar (Heliópolis)⁴⁰⁵. Nun não parece ser assim um deus criador mas antes a fonte de energia que permite que a criação se inicie⁴⁰⁶.

O Cosmos nasce assim destas águas inertes, que apresentam as potencialidades virtuosas da existência em estado indiferenciado. No momento genesíaco, quando o demiurgo toma consciência de si próprio, assistimos a uma passagem da indiferenciação para a diferenciação da matéria, pelo que o Nun é encarado como o “progenitor of the differentiation”⁴⁰⁷. Este passo atesta uma verdadeira ruptura ontológica: é a introdução do espaço⁴⁰⁸ (decorrente da individualização dos diversos elementos e expresso na manifestação inicial: a colina primordial⁴⁰⁹) e do tempo⁴¹⁰ no Cosmos. Simultaneamente, se a diferenciação constitui um aspecto decisivo neste processo de revelação do já existente em potência, a nomeação configura outrossim uma necessidade concomitante da criação: dando nome ao objecto, este torna-se visível e cognoscível⁴¹¹. Em suma: criar é diferenciar mas é também nomear. E tudo se desenrola no Oceano, o princípio de tudo, o início antes sequer do início ter ocorrido.

Na verdade, a criação, em andamento nunca concluído, é profundamente líquida. Nos *Textos dos Sarcófagos*, por exemplo, lemos que os deuses foram criados por efeito de sudação do Demiurgo, enquanto que os homens teriam sido fruto das suas lágrimas:

⁴⁰⁴ Sobre este aspecto religioso, que à primeira vista nos parece intrigante, veja-se: OSTIGARD, T., “The Egyptian Civilization and the Sun Cult in a Water Perspective” in OSTRENG, W. (ed.), *Transference. Interdisciplinary Communications*, Oslo, CAS, 2008/2009. Neste artigo, o autor fornece uma explicação para a preponderância do culto solar no antigo Egipto, referindo o cariz profundamente aquático de que este se reveste, com base nos relatos mitológicos egípcios, fundamentalmente, os ligados ao eterno combate entre Hórus e Set.

⁴⁰⁵ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.26.

⁴⁰⁶ Vd. BICKEL, S., *La Cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire*, Friburg-Göttingen, Éd. Universitaires, 1994, p.30.

⁴⁰⁷ MCBRIDE, D.R., *Op. Cit.*, p.557.

⁴⁰⁸ Vd. ALLEN, J., *Genesis in Egypt*, p.25. Assim, o mundo não-criado não tem “espaço” ou “lugar”, sendo apenas composto de caos (*tnmw*).

⁴⁰⁹ Teremos oportunidade de analisar este aspecto em 4.1.2.

⁴¹⁰ Para uma introdução às concepções de tempo dos antigos Egípcios, que aqui não cabe explicitar, propomos: SALES, J. das C., “Concepção e Percepção de Tempo e de Temporalidade no Egipto Antigo”, Separata de *CULTURA – Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. XXIII (2ª série), Lisboa, Centro de História da Cultura, 2006.

⁴¹¹ Cf. SMITH, M., *The Carlsberg Papyri 5. On the Primaeval Ocean*, Copenhaga, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies, University of Copenhagen-Museum Tusculanum Press, 2002, p.5.

“J’ai créé les dieux de ma sueur, et les hommes de mes larmes!”⁴¹². Assim, a água interrelaciona-se com o que podemos apelidar de “metáforas biológicas da criação”⁴¹³, neste caso, fluida e aquosa. Este aspecto surge reforçado se tomarmos em consideração uma das mais antigas e importantes cosmogonias egípcias, elaborada pelo clero heliopolitano, em que Atum (*Itm*), o criador universal da “cidade do sol”, engendra o casal primordial divino - os deuses Chu (*šw*)⁴¹⁴ e Tefnut (*tfnwt*) – por intermédio de ejaculação ou de expectoração, verificando-se, portanto, uma dimensão biológica mas também líquida neste acto criador⁴¹⁵. O capítulo 77 dos *Textos dos Sarcófagos* atesta esta criação biológica, decorrente do próprio corpo do demiurgo:

“Ce N. (que je suis) est l’âme de Chou qui était sur la flamme ardente qu’Atoum lança de sa main quand il se fit jouir; fut éjaculé celui qui est tombé de son ouverture. Il cracha N. (que je suis) en Chou et il l’éjecta en Tefnout, soeur de ce N. (que je suis), après lui, (elle) la grande primordiale, fille de Rê-Atoum, qui brille sur les dieux.”⁴¹⁶

Esta e outras passagens similares da literatura religiosa egípcia aparentam colocar, no relato cosmogónico heliopolitano⁴¹⁷, a ênfase na criação líquida e biológica no processo de multiplicação a partir do corpo do deus, mais do que explicitar os motivos que levaram ao êxtase orgásmico do demiurgo ou sequer cogitar a respeito do

⁴¹² T.S. 1130 in BARGUET, P., *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, p.663 (ver anexo II, 2.4.). Relativamente ao aspecto antropogónico na cosmovisão egípcia, patente neste e noutros excertos textuais, tal será alvo da nossa análise em 4.2.

⁴¹³ Vd. CLARON, C., *Op. Cit.*, p.155.

⁴¹⁴ A criação de Chu pode ser entendida como um primeiro acto de criação, no sentido em que é este que personifica os limites do mundo criado e, por extensão, do próprio espaço. Este aspecto é fundamental visto que sem espaço não há palco onde a génese se possa desenvolver. Paralelamente, Chu é ainda o responsável pela delimitação clara e definitiva dos espaços terrestre e celeste, na sua permanente missão de impedir a cópula entre o céu (Nut) e a terra (Geb). Chu é assim o garantidor da definição inequívoca do espaço habitado pelos seres humanos. (Cf. *Idem*, p.53).

⁴¹⁵ Na verdade, a palavra egípcia *mw* significa “água(s)” mas pode igualmente exprimir um sentido de “esperma” ou “segregação (corporal)”, pelo que parece que esta associação entre biologia e aquosidade se opera, em certo sentido, também ao nível semântico-lexical. (Cf. HAIKAL, F., *Op. Cit.*, p.205; BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p.260).

⁴¹⁶ T.S. 77 in BARGUET, P., *Textes de sarcophages des égyptiens du Moyen Empire*, pp.468-469 (ver anexo II, 2.1.).

⁴¹⁷ Nos *Textos das Pirâmides*, a biocriação de Chu e Tefnut por Atum é explicitamente localizada em Heliópolis: “Atum is he who (once) came into being, who masturbated in On (= Heliópolis). He took his phallus in his grasp that he might create orgasm by means of it, and so were born the twins Shu e Tefenet” (T.P. 527 in FAULKNER, R.O., *Op. Cit.*, p.198).

porquê da actividade genesíaca⁴¹⁸. Assim, a intenção autoral parece ter sido a da relevância da transformação cósmica da unidade para a diversidade, no decurso de diferenciação da matéria que temos vindo a fazer menção.

O sistema cosmogónico hermopolitano⁴¹⁹ apresenta, de forma original, os constituintes dessa unidade pré-criada. Segundo esta explicação genesíaca, o mundo teria emanado de oito deuses primordiais, agrupados em quatro casais e que sintetizariam os princípios míticos do caos: Nun⁴²⁰ e Nunet (*Nwn e Nwn.t*) - o caos líquido original; Hehu e Hehet (*hhw, hh.t*) - o infinito espacial primordial⁴²¹; Keku e Keket (*kkw, kk.t*) - a escuridão inicial; e Amon e Amonet (*Imn, Imn.t*) - o dinamismo oculto das origens⁴²². Os membros da Ogdóade de Hermópolis (*hmnyw*), os masculinos com cabeça de rã e os femininos com cabeça de serpente⁴²³, “teriam evoluído gradativamente para as suas antíteses cósmicas, inaugurando assim o processo de ordenação do mundo”⁴²⁴, ainda que nem sempre seja esta a versão aduzida⁴²⁵. Destes

⁴¹⁸ “Ainsi, ce qui a excité Atoum, résultant en son éjaculation, ou ce qui a provoqué son éternuement ou sa salivation ne semble pas être d’intérêt dans la description des différents épisodes cosmogoniques. Ce qui importe, c’est le résultat matériel des diverses manifestations organiques (...) On cherche à comprendre comment l’un devint trois et non à expliquer pourquoi une telle chose est survenue” (CLARON, C., *Op. Cit.*, pp.62-63). A génese por emanção física caracteriza-se, desta forma, por uma materialização decorrente de um processo espontâneo, distinto da “criação pelo verbo”, onde a criação é uma iniciativa consciente, planeada e executada pelo demiurgo (Vd. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.39).

⁴¹⁹ Apesar da sua extrema originalidade, praticamente só conhecemos este relato a partir das concepções dos centros cúlticos influenciados por aquele, de que Tebas, Mênfis e Crocodilopolis constituem exemplos. O sistema cosmogónico hermopolitano terá conhecido um grande desenvolvimento na Época Baixa (Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p. 52). Para uma tomada de conhecimento do *corpus* documental e dos principais temas e concepções patentes no relato hermopolitano recomendamos, entre outros: ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*; ROEDER, G., “Die Kosmogonie von Hermopolis” in *Egyptian Religion*, 1, 1933, pp.1-27.

⁴²⁰ Tal pode dar aso à confusão entre o meio líquido primordial – o Oceano Nun – e umas das suas qualidades germinativas, contraparte masculina de um dos quatro casais primordiais. Por este motivo, a literatura egípcia de cariz hermopolitano parece efectuar uma distinção (por ventura, nem sempre muito clara) entre Nun e Nunet, o Antigo, designando o segundo as Águas Primordiais donde toda a criação brota e o primeiro um dos membros da Ogdóade que, neste contexto, parece funcionar como “proto-demiurgo” (Vd. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.25).

⁴²¹ Devemos sublinhar que este não se trata da dimensão espacial do universo formado, apreendido pelos que nele habitam; ao invés, representa a ausência de espaço delimitado, o infinito sem diferenciação nem nomeação dos seus elementos. Poderemos, eventualmente, apontar esta realidade como a potência do espaço.

⁴²² Cf. ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*, p.29; SALES, J. das C., *As divindades egípcias (...)*, p.69.

⁴²³ Dado que a questão que alimenta a nossa digressão investigativa se centra em torno da sacralização dos espaços-elementos aquático e terrestre, consideramos pertinente referir que se trata de duas espécies animais que habitam nos dois meios naturais, pelo que o relato hermopolitano parece enquadrar-se no contexto sacralizador de que nos temos vindo a ocupar nesta dissertação.

⁴²⁴ ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*, p.29. Este aparecimento do universo por evolução progressiva do caos para o cosmos, aparentemente sem intervenção ou vontade divinas, parece aproximar-se da explicação oferecida pelos Gregos, levando-nos mesmo a considerar a existência de uma (pré-)filosofia natural no antigo Egipto (Vd. CARREIRA, J.N., *Mito, mundo e monoteísmo*, p.18).

⁴²⁵ De facto, a variedade temática subjacente à concepção hermopolitana da vinda do Cosmos à existência é vasta, apresentando narrativas que incluem a presença do ovo cósmico (ora fruto ora pai da Ogdóade),

aspectos misteriosos, profundamente ligados às forças embrionárias que residem nas Águas Primordiais, haveria de um dia nascer o próprio sol e com ele a consequente luz. Assim, uma vez mais nos deparamos com a ideia da diversidade que decorre da unidade inicial.

Este aspecto é amplamente explorado em cosmogonias de cronologias mais avançadas. Um relato escrito em demótico, já no século I d.C., coloca Ptah a emergir do Nun e a criar quatro casais primordiais que se complementam numa hipóstase sincrética: Amon e Amaunet⁴²⁶. Um texto cosmogónico, também redigido em demótico, parece oferecer um paralelo ao supra-citado⁴²⁷, dado que também apresenta Ptah como deus que, emergindo das águas, procede à criação, por meio de modelação mas também de disseminação da sua semente⁴²⁸, dos Oito primordiais, nos termos tradicionalmente hermopolitanos, isto é, quatro deuses com cabeça de rã e quatro deusas com cabeça de serpente:

“(...) [..... After] this, Ptah took thought

[....] He fashioned some[e.....]. He [scatter]ed his seed.

[.he]re(?). He came to be around them ..[.....]. Their time of appearance [occ]urred

[....] eight divinities out of them, four male[s with frog heads], and four females with heads

do lótus inicial (de cujo primeiro desabrochamento teria emergido o demiurgo solar, em forma de criança, dando origem à criação do universo) ou a intervenção activa do deus Tot, ainda que por ventura, seja precipitado toma-lo como demiurgo (Cf. *Ibidem*).

⁴²⁶ Referimo-nos ao texto presente no Papiro de Berlim 13603 (Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.58).

⁴²⁷ Falamos de um relato cosmogónico, publicado por Smith, de que apenas são conhecidos, segundo o autor, 48 fragmentos dispersos entre o Carlsberg Niehburh Institute da Universidade de Copenhaga (P. Carlsberg 302), o Istituto Papirologico “G. Vitelli” em Florença (PSI Inv. D7) e a Manuscript Library da Universidade de Yale (P. CtYBR inv 861, 4387, (10), 4403 (2), 4921). O texto demótico apresenta características da região do Faium, podendo ser paleograficamente datado da primeira metade do século II d.C., sendo, portanto posterior ao Papiro 13603 de Berlim. Para além de paralelos com o texto supra-citado, este relato cosmogónico apresenta temas patentes noutras fontes textuais, de que o episódio da revolta contra o deus solar constitui um exemplo (Cf. SMITH, M., *Op. Cit.*, pp.1-8).

⁴²⁸ Repare-se como, sendo um texto tardio, o mesmo apresenta uma síntese teológica que reúne características de relatos distintos. Assim, neste ponto, o relato parece sugerir-nos uma simultaneidade de três modelos de criação. Por um lado, Ptah cogita no seu projecto criador, elemento típico do ADN cosmogónico de Mênfis, marca de uma “criação pelo verbo”, isto é, mais intelectualizada. Por outro lado, verificamos a presença de um deus-modelador, por eventual efeito da aproximação teológica entre Ptah e Khnum, ambos deuses ligados à criação por dádiva de forma aos entes. Finalmente, a marca biológica da criação encontra-se também presente, uma vez que a “semente” do deus é referida como tendo-se “disseminado”, originando, deste modo, a génese.

[of serpents..]. Ptah their father [ma]de(?) an assemblage/union(?), saying:
Ou[r] lit[tle imag]es. (...)

(...)

(...) Here are their names: Amun, Amaunet, Heh, Hauhet, Kek, Kauket, Nun,
[and Naunet]. These again are [the names] of the eight divinities. The name(s)
of the four males [me]t at the four doors

[... The] name(s) of the four females met at the four do[ors] of the sky. Ptah
their

[...] say/name (?) four. They said the name of the Primaeval O[cean] .. the
la[nd(?) for(?) ev[er] lik[e]”⁴²⁹

Neste excerto, a Ogdóade é apresentada como “imagem” do demiurgo, pronunciando o nome do Oceano Primordial (*p3 Nwn*). Para além de referir os nomes habituais dos oito deuses primordiais hermopolitanos, o texto encontra ainda afinidades com o de Berlim, no sentido em que também aqui diversidade/diferenciação e unidade/comunhão se encontram presentes nas uniões dos elementos femininos e masculinos em duas entidades distintas⁴³⁰. Os dois textos aqui evocados atestam, para além de uma forte identidade hermopolitana, a permanência do Oceano Primordial na especulação cosmogónica egípcia, surgindo desde os primeiros escritos religiosos do povo do Nilo até aos derradeiros textos mitológicos legados pela civilização faraónica⁴³¹.

⁴²⁹ “Fragmento 2”, 5-9; 13-16 in SMITH, *Op. Cit.*, p.32.

⁴³⁰ Com efeito, na secção seguinte do texto, observamos o culminar deste processo, no qual as oito divindades se fundem numa única unidade, um boi preto que, muito provavelmente, será uma hipóstase de Amon. Se for esse o caso, os paralelos entre o Papiro 13603 de Berlim e o relato cosmogónico editado por Smith são ainda mais fortes, podendo detectar-se uma linha teológica que decorre da maturação dos programas ideológicos expressos em diversos relatos cosmogónicos egípcios ao longo dos séculos (Cf. *Idem*, p.53).

⁴³¹ Estes encontram-se no templo de Esna, datando dos séculos I-II d.C. (Vd. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.71). Para mais informações a respeito da cosmovisão patente nos textos do Período Greco-Romano, veja-se: KÁKOSY, L., “Probleme der Ägyptischen Kosmogonien der Ptolemaer und Romerzeit” in AAVV, *Hommages à François Daumas*, II, Montpellier, Université de Montpellier, 1986, pp.429-434; MCCAIN, B., “Cosmogony (Late to Ptolemaic and Roman Periods)” in DIELEMAN, J., WENDRICH, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles [<https://escholarship.org/uc/item/8tf3j2qq>, consultado entre 1.07.2015 e 1.08.2015]

O relato menfita⁴³², por seu turno, será aquele que mais privilegia o elemento terrestre, dado que aponta Ptah-Tatenen, ou seja, a “terra emergente” como demiurgo universal. Contudo, a literatura religiosa, particularmente a hímica, que visa o criador menfita, reconhece-lhe atributos aquáticos, ligados ao Oceano Primordial. Atente-se neste fragmento de um hino a Ptah:

“Allons, chantons pour lui [Ptah] des hymnes!

Lui qui a fondu les dieux, les hommes et tous les animaux,

Qui a créé tous les pays, les rivages et la Très-Verte

En son nom de formateur du Pays!

(...)

en son nom de Noun vénérable!”⁴³³

Fundador de seres divinos e humanos, Ptah é assimilado ao Nun⁴³⁴, sendo responsável pela formação do país do Egito, bem como dos seus corpos aquáticos, incluindo o “Grande Verde” (*w3d-wr*), cuja identificação com o Mediterrâneo permanece incerta, visto que o termo designava outras realidades aquáticas⁴³⁵. Assim, se Ptah é, indiscutivelmente, um deus telúrico, a verdade é que este oculta em si uma vertente líquida, o que favorece leituras hermafroditas desta divindade, onde parecemos denotar, como verificámos para Hapy⁴³⁶, características dos dois géneros⁴³⁷, elemento que, de resto, parece ser comum no perfil dos deuses criadores.

Podemos assim concluir que a água se apresenta como um símbolo sempiterno de criação, pelo que o Nun permanecerá, no imaginário mental egípcio, como o

⁴³² Este texto foi-nos legado fundamentalmente num documento: uma pedra datada do reinado do faraó Chabaka (710 a.C.), ainda que este não seja, segundo alguns autores, o enquadramento cronológico da redacção inicial, situando-a na V dinastia. Outros estudiosos da área, contudo, afirmam tratar-se de um texto da XXV dinastia (a que o monarca supra-citado pertence), com tendências arcaizantes. Seja como for, trata-se de um dos poucos documentos que analisam metodicamente a génese do universo criado (Cf. *Idem*, p.62; ALLEN, J., *Genesis in Egypt*, p.42).

⁴³³ “Hino a Ptah” do *Papiro 3048 de Berlim*, VIII, 1-2 in BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, pp.399-400 (ver anexo II, 12.3).

⁴³⁴ Em certas fontes textuais, registamos mesmo o nome divino Ptah-Nun.

⁴³⁵ Atente-se no que comentámos a este respeito em 2.2.

⁴³⁶ Veja-se 2.1.

⁴³⁷ “C’est [Ptah] Noun, c’est (donc) la figure de Hâpy, dont une moitié est d’homme et l’autre moitié de femme. [C’est l’eau qui l’homme], c’est la butte émergée qui est la femme” (Papiro 13603 de Berlim apud SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.67).

referente primeiro do imaginário aquático⁴³⁸. De resto, o Nun não se extingue aquando do término da criação. Fonte do Nilo e da precipitação, o Nun simboliza outrossim a perpétua ameaça do caos ao mundo organizado, continuamente rodeando o universo criado⁴³⁹.

Consequentemente, a ideia de Oceano figura também nas especulações apocalípticas arquitectadas pelos antigos Egípcios, consequência, uma vez mais, da observação das realidades físicas e geográficas do meio envolvente deste conjunto civilizacional. Registrando os efeitos negativos de uma inundação excessiva⁴⁴⁰, os Egípcios projectam uma imagem cosmológica na qual o apocalipse é perspectivado como um regresso ao estado de caos, ou seja, um retorno às águas, tal como nos surge descrito no capítulo 175 do *Livro dos Mortos*, onde o demiurgo Atum diz ao defunto:

“Tu es destiné à des millions de millions d’années, une durée de vie de millions d’années. Mais moi, je détruirait tout ce que j’ai créé; ce pays reviendra à l’état de Noun, à l’état de flot, comme son premier état”⁴⁴¹

Desta forma, se no princípio eram as águas, no fim também. A água está no amanhecer e no anoitecer do espaço e do tempo. Quer no imaginário mítico-religioso, quer na prática diária, a água é um símbolo de eternidade e o Nilo, no seu curso, transporta essa mensagem⁴⁴². Não obstante, devido à dependência total dos Egípcios face ao seu curso fluvial, o povo nilótico terá dificuldade em conceber a água em termos destrutivos, desviando os eventuais entraves à existência pacífica e salutar do elemento aquático para o desértico, genericamente conotado com termos negativos, ainda que devamos ser algo cautelosos na identificação deste espaço como total e irremediavelmente profano⁴⁴³. Tal é visível, por exemplo, aquando da retirada das águas, após a inundação anual, momento que era prosseguido de um período em que várias doenças se propagavam, tempo designado pelos antigos Egípcios como “peste

⁴³⁸ Vd. MCBRIDE, D.R., *Op. Cit.*, p.558.

⁴³⁹ Cf. GITTON, M., “La Cosmologie Egyptienne”, p.51.

⁴⁴⁰ Recordemos a citação textual do reinado de Osorkon II a que aludimos em 2.1.: “the whole valley became like a sea; the temples were invaded by the waves; the people were like water-fowl, or swimmers in a torrent” (MORET, A., *Op. Cit.*, p.32).

⁴⁴¹ L.M. 175 in BARGUET, P., *Le livre des morts des anciens égyptiens*, p.261 (ver anexo II, 3.3).

⁴⁴² Cf. LOPES, M.H.T, BARATA, F.T., *Op. Cit.*, p.56.

⁴⁴³ Vejam-se as considerações que a este respeito tecemos em 3.1.

anual” (*ibid.t rnp.t*⁴⁴⁴). Os Egípcios atribuíam a génese desta praga ao deserto, o elemento natural que, por natureza e experiência, se opõe directamente a água, no contexto das “transições dramáticas” que caracterizam a geografia egípcia⁴⁴⁵, ainda que esta se devesse à estagnação pós-cheia das águas. Não se trata, muito provavelmente, de desconhecimento científico mas da afirmação inequívoca de um espaço-elemento sagrado, superiormente valorado, responsável por toda a vida e, portanto, dificilmente apreendido como realidade destruidora⁴⁴⁶.

Arreigados numa concepção cíclica do Cosmos, os Egípcios pensam uma criação permanente, baseada no fenómeno geográfico do espectáculo anual da destruição e reconstrução da natureza, ou seja, a partir da observação do espaço, intrinsecamente sagrado. Desta forma, o medo da aniquilação é permanente, lutando-se diariamente, por intermédio da performatividade dos ritos mágico-religiosos, para manter o caos dentro dos seus limites e assim alcançar-se uma comunhão salutar entre humanidade e natureza⁴⁴⁷. Consequentemente, a criação não surge como um acto único e definitivo mas como uma “Primeira Vez”, arquetípica para muitas outras “vezes” e sempre necessária, posto que se registam regressos periódicos do caos⁴⁴⁸. Os princípios dinâmicos da Vida e do Eterno Retorno⁴⁴⁹ constituem o elo de ligação entre o primeiro acto e a (re)criação diária de nova vida: o quotidiano diário é a extensão temporal do padrão fixo da existência, fixado aquando da génese⁴⁵⁰.

Assim, os Egípcios esperam, dia após dia, que as forças do caos, personificadas, nomeadamente, em torno da serpente Apófis, sejam vencidas pela divindade solar, isto é, que o sol renasça em cada novo amanhecer, tal como haveria sucedido na “Primeira

⁴⁴⁴ Vd. *Wb.* I, p.35.

⁴⁴⁵ Cf. RICHARDS, J., *Op. Cit.*, p.85.

⁴⁴⁶ “They nevertheless did consider the water responsible for the calamity, but diverted their fears and aggressions against the opposite element: the desert. This reaction might be related to the supreme value attributed to the creative and life-giving element water which could not be conceived as being destructive” (BICKEL, S., “Creative and Destructive Waters” in AMENTA, A., LUISELLI, M.M., SORDI, M.N. (eds.), *L'acqua nell'antico Egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento: proceedings of the first International conference for young egyptologists: Italy, Chianciano Terme, October 15-18, 2003*, Roma, L'Erma di Brestschneider, 2005, p.200).

⁴⁴⁷ “L’antagonisme des forces créatrices et destructrices dans le monde et le leitmotiv de la cosmologie égyptienne” (DERCHAIN, P., “Cosmogonie” in BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Vol. I, Paris, Flammarion, 1981, p.226).

⁴⁴⁸ Exemplos destes retornos temporários ao caos, em que a ordem se vê ameaçada, são as difíceis transmissões do poder faraónico, entre dois reinados, ou os períodos de anarquia, autênticas demonstrações da desordem primordial (Cf. GITTON, M., “La Cosmologie Egyptienne”, pp.51-53).

⁴⁴⁹ Para uma primeira abordagem explicativa a este conceito, comum a diversos conjuntos civilizacionais, propomos uma obra de Eliade, autor fundamental no aporte teórico da nossa dissertação: ELIADE, M., *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*, Lisboa, Edições 70, 1978.

⁴⁵⁰ Vd. ALLEN, J., *Genesis in Egypt*, p.26.

VeZ”⁴⁵¹. No seu trajecto nocturno, a barca solar navega pelas águas do Nun⁴⁵², pelo que este pode ser identificado como o grande Oceano que presidiu à génese mas que continua a circundar o espaço terrestre, estendendo-se tanto no mundo inferior (terrestre) como no superior (celeste)⁴⁵³. A seguinte passagem dos *Textos das Pirâmides* refere-se, precisamente, às “águas da vida” como estando presentes tanto no céu quanto na terra: “The waters of life in the sky have come, the waters of life in the Earth have come. The sky has been alight for you, the Earth has quivered for you, before the birth of the god.”⁴⁵⁴.

Como vimos, a passagem do pré-mundo ao mundo opera-se, seja qual for o relato a que nos reportemos, no Nun, oceano sempre existente que contém todo o material futuro da criação⁴⁵⁵, e que serve de palco à acção demiúrgica. Nesta ruptura ontológica, dois fenómenos fulcrais tomam lugar: por um lado, a separação dos elementos; por outro, a emergência da terra e a consequente concretização do espaço, tema que agora desenvolveremos.

4.1.3. O lugar da “Primeira Vez”: a terra como emergência

Ou com o teu entendimento chegaste às larguras da terra? Faze-*mo* saber, se sabes tudo isto.

Job 38, 18

No esquema mitológico-cosmogónico egípcio, a terra segue-se à água, ainda que o Oceano Primordial já a contivesse, uma vez que toda a virtualidade da matéria nele reside⁴⁵⁶. A terra apresenta-se como uma emergência, um elemento que brota das Águas

⁴⁵¹ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, 25

⁴⁵² Para mais informações a respeito desta viagem nocturna propomos, entre outros: SCHWEIZER, A., *The sungod's journey through the Netherworld. Reading the Ancient Egyptian Amduat*, Ithaca/ London, Cornell University Press, 2010.

⁴⁵³ Vd. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.24.

⁴⁵⁴ *T.P.* 685. Tradução gentilmente cedida pela Professora Doutora Joanna Popielska-Grzybowska. (ver anexo II, 1.4)

⁴⁵⁵ Vd. DERCHAIN, P., *Op. Cit.*, p.224.

⁴⁵⁶ Empregamos a forma verbal “segue-se” por mera facilidade de expressão, uma vez que, neste ponto da empresa genesíaca, o tempo é uma dimensão inexistente, apenas se registando aquando do

Primordiais⁴⁵⁷. A superfície terrestre, comum a quase todas as cosmogonias, evidencia-se como a primeira realidade geográfica da história universal⁴⁵⁸. É importante mencionarmos, contudo, que, nesta fase inicial da criação, a terra a que nos referimos não é ainda a apreendida pelos sentidos humanos. Pelo contrário, trata-se de uma porção terrestre excepcional, que brota do Nun e que se assemelha a uma ilha nesse imenso Oceano Primordial, inerte e escuro⁴⁵⁹.

Esta terra emergente assume-se como a resposta ao desejo do demiurgo de ter um solo onde pousar, rompendo assim com a inércia:

“Voici que j’étais seul avec le Magma, dans l’inertie. Je ne trouvais pas de lieu où me tenir debout, je ne trouvais pas de lieu où m’asseoir; n’était pas encore fondé Héliopolis où je serai (ensuite), n’était pas encore formé Ha (?) sur lequel je suis assis, je n’avais pas encore créé Nout qui est au-dessus de moi, la première corporation (de dieux) n’avait pas encore été mis au monde, l’Énnéade des dieux primordiaux n’était pas encore venu à l’existence, (car) ils étaient alors avec moi”⁴⁶⁰

Deste modo, este primeiro monte de limo ou pedra, emerso antes mesmo da existência do firmamento celeste, é simultaneamente obra e manifestação de um deus que está a tomar consciência de si próprio, sendo aqui, conforme a tradição cosmogónica a que nos reportamos, que o ovo eclode, o lótus desabrocha ou o demiurgo antropomórfico se serve do seu corpo para criar⁴⁶¹. Tal remete-nos para uma imagética em torno da “colina”/“monte”/ “montanha” primordial que é, novamente, devedora da

estabelecimento cósmico da última geração da Enéade (os filhos de Geb e Nut), que cosmologicamente elabora a passagem do plano divino para a vivência humana. Na impossibilidade de nos exprimirmos como os antigos Egípcios, tendemos a apresentar a cosmogonia egípcia como uma narrativa sequencial, ainda que esta se refira à forma como as coisas vieram à existência, não se preocupando com a ordem cronológica, em sentido estrito, dos elementos. Mais do que uma sucessão efectiva de eventos, verificamos uma explicação de como os diferentes constituintes do universo emanaram do abismo inicial. Com efeito, o mito egípcio “ne se présente pas comme narration mais comme thèse” (DERCHAIN, P., *Op. Cit.*, p.226). Fossemos nós, homens e mulheres de hoje, capazes de apreender o real sentido da cosmogonia egípcia e teríamos, provavelmente, ultrapassado as nossas limitações e barreiras de linguagem!

⁴⁵⁷ Cf. CLARK, R.T.R., *Op. Cit.*, p.20.

⁴⁵⁸ Vd. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.35.

⁴⁵⁹ Cf. *Ibidem*.

⁴⁶⁰ T.S. 80 in BARGUET, P., *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, p.471 (ver anexo II, 2.2.)

⁴⁶¹ Vd. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.53.

contínua observação do anualmente repetido fenómeno de inundação e recuo das águas do Nilo: “(...) o espectáculo de uma terra quase submersa e depois emergindo das águas, renovada, coberta de solo fresco e brevemente verde, cheia de vida, fértil, pronta para cultivar, um génesis anual”⁴⁶². A terra primordial apresenta-se assim como mais um exemplo da inegável ligação entre geografia e religião no edifício religioso egípcio⁴⁶³ e como expressão da contínua dinâmica da criação: nunca completa, cíclica, permanente.

Em Heliópolis, este constituinte telúrico recebia a designação de “areia elevada” (*šꜥy kꜣ*)⁴⁶⁴. No templo da “cidade do sol” venerava-se a pedra *benben*, símbolo que estará na origem das pirâmides e dos obeliscos – monumentos de cariz profundamente solar e astral – e que constitui uma réplica da rocha inicial, onde o demiurgo terá dado início à criação⁴⁶⁵. Textualmente, no entanto, verificamos também associações do demiurgo solar, típico daquele centro cúltico, à colina primordial em contexto hermopolitano:

“Qui est-ce? – C’est Rê. Qual il commence à gouverner ce qu’il a créé, c’est quand Rê commence d’apparaître en roi de ce qu’il a créé, alors que les Soulèvements de Chou⁴⁶⁶ n’existaient pas encore; il était sur la colline qui est à Hermopolis, et alors lui furent livrés les Enfants de la déchéance⁴⁶⁷ qui étaient à Hermopolis”⁴⁶⁸

Este sincretismo teológico deve-se à importância desta primeira manifestação terrestre no sistema cosmogónico hermopolitano, atestada literariamente em produções textuais de cronologias muito diversas, incluindo as mais avançadas⁴⁶⁹, onde verificamos menções ao “monte alto” ou à “Ilha da Chama” (*jw nsrsr*)⁴⁷⁰. Numa das

⁴⁶² ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*, pp.20-21.

⁴⁶³ Vd. HORDEN, P.J., *Op. Cit.*; FRANKFORT, H., *Op. Cit.*

⁴⁶⁴ Cf. SMITH, M., *Op. Cit.*, p.76.

⁴⁶⁵ Vd. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.45.

⁴⁶⁶ Referência à abóboda celeste.

⁴⁶⁷ Espécie de anjos em queda, inimigos do criador, habitualmente figurados como serpentes (Vd. BARGUET, P., *Le livre des morts des anciens égyptiens*, p.57).

⁴⁶⁸ *L.M.* 17 in *Ibidem* (ver anexo II, 3.1).

⁴⁶⁹ A título de exemplo, podemos citar o texto cosmogónico apresentado por Smith, anteriormente invocado, onde atestamos a expressão: “the great sand of Hermopolis” (“Fragmento 6”, 6, in SMITH, M., *Op. Cit.*, p.75).

⁴⁷⁰ Trata-se de outro termo para designar a montanha primordial hermopolitana, local onde a revolta da Humanidade contra deus foi repelida, tendo a divindade solar sido auxiliada por Tot e o próprio Nun (Cf. *Idem*, p.78).

múltiplas versões do mito, uma ave, apelidada de a “Grande Grasnador(a)” (*ngg wr*)⁴⁷¹ colocaria um ovo⁴⁷² sobre a colina primordial, despontada naquela cidade, que seria cuidado pelos Oito e donde brotaria o sol⁴⁷³. Esta ave mítica, identificada com vários deuses do panteão egípcio⁴⁷⁴, seria assim autora do ovo que contém o sopro da vida que possibilita a existência:

“O Atoum, donne-moi la douce brise qui est dans ton nez! Je suis celui qui occupe cette place qui au centre d’Hermopolis, et j’ai fait la garde de cet oeuf du Grand Jargonneur; si je suis valide, il est valide; se je vis, il vit; et si je respire la brise, il respire la brise”⁴⁷⁵

Nalgumas versões, a própria Ogdóade emerge do ovo:

“Oeuf de l’eau, essence de la terre, semence des Huit, grand au ciel et grand dans le monde inférieur, habitant des fourrés, chef d’Ile des Deux Couteaux⁴⁷⁶! Je suis sorti avec toi de l’eau, je suis sorti avec toi de ton fourré”⁴⁷⁷

Verificam-se ainda relatos em que o deus solar é tanto origem quanto conteúdo do ovo, formado no Nun⁴⁷⁸, ou outros que apontam a existência de dois ovos, um cuspidado pelo céu e outro elaborado por Amon na sua qualidade de Ptah, resultado de uma auto-inundação, gerando-se um meio líquido onde as águas são meio e método

⁴⁷¹ Grasnando, esta ave mítica romperia com o silêncio inicial do mundo, inaugurando o som (Vd. FRANFORT, H., *Op. Cit.*, p.154). Sobre este ser, por muitos identificado com um íbis (e, por extensão, com Tot), veja-se: CLARK, C.R., “The Sacred Ibis” in *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, Vol.13, nº5, 1955, pp.181-184.

⁴⁷² A respeito deste importante motivo cosmogónico egípcio veja-se, entre outros: GOEDICKE, H., “In ovo” in *Hathor* 3, 1991, pp.63-70.

⁴⁷³ Cf. ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*, p.29.

⁴⁷⁴ Na cosmovisão tebana, por exemplo, foi Amon quem colocou o ovo, por acção da sua semente: “[Celui [Amon] qui émergea] au commencement en ce sien nom de Ptah, et on l’appelle Ptah, créateur de l’oeuf qui est sorti du Noun... et il a versé sa semence sur l’oeuf à l’intérieur duquel les Huit sont venus à l’existence” (Inscrição tebana da época ptolomaica in SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.61).

⁴⁷⁵ *L.M.* 56 in BARGUET, P., *Le livre des morts des anciens égyptiens*, p.92.

⁴⁷⁶ Ilha mítica que, com o tempo, foi sendo localizada em Hermópolis.

⁴⁷⁷ Excerto do Papiro Harris in SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, pp.60-61. Este texto, datado do Império Novo, apresenta uma invocação de um mágico ao deus primordial.

⁴⁷⁸ “Je n’ai pas vu mon nid; on n’a pas brisé mon oeuf. C’est moi, le maître des hauteurs; (j’ai fait mon nid) aux frontières de l’empyrée” (*T.S.* 307 in BARGUET, P., *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, p.549).

pelo qual o deus fertiliza⁴⁷⁹. Seja qual for a versão, o ovo evidencia-se como um elemento que rompe com a inércia inicial, constituindo o germe do processo diferenciador, “mediador entre a evolução material e a procriação divina”⁴⁸⁰.

Existem ainda explicações mitológicas, pelo menos a partir da XVIII dinastia e grandemente devedoras do edifício cosmogónico hermopolitano, que apresentam uma flor de lótus (*sšn*)⁴⁸¹, saída do oceano Nun, donde teria surgido o demiurgo solar antropomorfizado em criança, que, assente na supra-citada “Ilha da Chama”, procede à criação⁴⁸². Este acto teria sido possível graças à fecundação da flor primordial com recurso à semente dos quatro deuses masculinos da Ogdóade hermopolitana⁴⁸³. Tal motivo cosmogónico pode ser atestado numa inscrição parietal do templo de Edfu, edificação religiosa do Período Greco-Romano: “L’enfant sacro-saint sorti du lotus, l’héritier parfait enfanté par l’Ogdoade, semence divine des tout premiers Dieux Antérieurs”⁴⁸⁴.

No Império Novo, com a ascensão política de Tebas, a cidade será alvo de um desenvolvimento teológico, onde pode ser inscrita a concepção cosmogónica local. Na teologia tebana, a areia revela-se de extrema importância no terreiro inicial:

“Thèbes est la norme pour toute ville.

Eau et terre étaient en elle dès la première fois.

Lorsque le sable fut arrivé pour former terrains et champs,

Pour faire venir à l’existence son sol sur la colline,

Alors le Pays vint à l’existence

Et les hommes vinrent à l’existence en elle (Thèbes)

⁴⁷⁹ Cf. ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*, p.54.

⁴⁸⁰ Vd. *Idem*, p.57.

⁴⁸¹ Repare-se como o lótus, do domínio da flora, complementa o elemento ovo, pertencente ao domínio da fauna (Cf. *Idem*, p.58).

⁴⁸² Cf. *Idem*, pp.29-30.

⁴⁸³ “Au lieu où s’élèvera plus tard Hermopolis est “l’île de l’Embrasement”. Sur ce tertre émergé de par une volonté si mystérieuse qu’on n’en précise pas l’origine, mais qui est peut-être celle des Huit eux-mêmes, éponymes de Shmoun, est un bassin marécageux rempli de Noun. Sur ce “Grand Étang”, un lotus divin. Les quatre mâles, débordant de force génésique, laissent couler de la semence sur la fleur, qui, fécondée, s’entrouve. Et, d’entre les pétales bleus, un bel enfant radieux se dresse, répand la lumière sur le monde et crée tous les dieux et tous les êtres” (SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.57).

⁴⁸⁴ *Edfou VII*, pp.321-322.

A presença da água e da terra, os dois elementos iniciais da criação e objecto de estudo da nossa dissertação, localizar-se-iam em Tebas desde a aurora do tempo. A areia teria servido de suporte à formação do solo egípcio. Assim, sobre essa colina inicial, teria ocorrido a formação do país do Egipto e o subsequente nascimento dos homens. Este excerto conota, deste modo, a cidade tebana de uma ideia de paisagem sagrada *par excellence*: o “Centro” do Cosmos.

Sem prejuízo do anteriormente exposto, é no sistema cosmogónico menfita que, por ventura, a colina primordial adquire uma maior importância teológica e cosmológica, posto que o próprio demiurgo se identifica com a terra que emana do Oceano Primordial: Ptah-Tatenen (ou seja, Ptah “a terra que se ergue”), forma primeiramente atestada no reinado de Ramsés II⁴⁸⁶. Na verdade, o papel de Ptah no processo criativo encontra-se já referido nos *Textos dos Sarcófagos*⁴⁸⁷ mas surge mais plenamente desenvolvido a partir do período raméssida⁴⁸⁸, encontrando-se presente em textos de cronologia greco-romana, como o contemplado em Edfu, onde, segundo Finnestad, a terra a brotar da água “is the main theophany” do deus⁴⁸⁹.

Na sua função de criador e ordenador do mundo, por intermédio do verbo⁴⁹⁰, Ptah reivindica uma anterioridade cronológica, posto que se apresenta como a colina

⁴⁸⁵ *Papiro I-350 de Leiden*, Capítulo 10, 10-11 in BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, pp.213-214 (ver anexo 13.1).

⁴⁸⁶ Vd. SMITH, M., *Op. Cit.*, p.31.

⁴⁸⁷ Vejamos um exemplo significativo da acção germinadora de Ptah nesta colectânea textual: “Je suis celui qui fait croître les herbages, qui fait reverdir les rives de Haute-Égypte, le maître des régions désertiques, qui fait reverdir les oueds” (T.S. 674 in BARGUET, P., *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, p.480). Este papel de Ptah como rei do mundo encontra eco no exercício do poder faraónico: tal como o faraó, Ptah controla a agricultura, enverdecendo não apenas as regiões do Vale do Nilo como também os próprios wadis (Cf. ALLEN, J., *Genesis in Egypt*, p.41). Não olvidemos, de resto, que Mênfis foi sempre uma cidade fulcral no mapa político do Egipto, afirmando-se como principal centro urbano do país e capital dos reis do Império Antigo.

⁴⁸⁸ Cf. *Idem*, p.38.

⁴⁸⁹ FINNESTAD, R.B., *Image of the World and Symbol of the Creator: On the Cosmological and Iconographical Values of the Temples of Edfu*, Colecção *Studies in Oriental Religions*, nº10, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1985, pp.80-81.

⁴⁹⁰ É impossível não ressoar no nosso espírito a lapidar formulação que inaugura o Evangelho de João: “No princípio era o Verbo” (Jo 1, 1). Simultaneamente, o relato menfita atesta a intrínseca relação entre nomear, criar e ser, a que anteriormente aludimos, posto que o demiurgo profere um nome para que determinado elemento venha à existência. A este propósito, importa referir que a “criação pelo verbo” encontra expressão noutros centros cúlticos, nomeadamente, Esna, onde a demiurga Neit (deusa “importada” da cidade de Saís, no norte do Egipto), simbolizando o meio líquido onde a vida se principia, concebe o mundo no seu coração, recorrendo a sete palavras criadoras, verdadeiras sínteses do

primordial, a terra sobre a qual o movimento da criação foi possível, originando-se posteriormente os deuses que derivam organicamente daquele protagonista divino⁴⁹¹: os seus membros constituem os instrumentos da empresa genesíaca⁴⁹²; o seu coração e a sua língua têm poder sobre todos os outros membros e, por extensão, sobre todos os seres animados:

“ The gods who came into being in Ptah:

(...)

Ptah-Nun, the father who [made Atum].

Ptah-Naunet⁴⁹³, the mother who bore Atum.

(...)

There took shape in the heart, there took shape on the tongue the form of Atum. For the very great one is Ptah, who gave [life] to all the gods and their *kas* through this heart and through this tongue (...).

Thus heart and tongue rule over all the limbs in accordance with the teaching that it (the heart, or; he, Ptah) is in every body and it (the tongue, or: he, Ptah) is in every mouth of all gods, all men, all creeping things, whatever lives, thinking whatever it (or: he) wished and commanding whatever it (or: he) wishes”⁴⁹⁴

O excerto apresentado, para além de associar Ptah ao Oceano Primordial, por intermédio da utilização do epíteto “Ptah-Nun”, estabelece a divindade terrestre como

pensamento cosmogónico egípcio, visto incluírem a colina primordial, o sol, a Ogdóade de Hermópolis e Tot (Cf. ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*, p.19; SAUNERON, S., YOYOTTE, *Op. Cit.*, pp.71-76).

⁴⁹¹ Uma vez mais, verificamos fenómenos sincréticos entre os distintos dispositivos cosmogónicos. Relato de “criação intelectual” por excelência, a narrativa menfita não deixa, no entanto, de apresentar características biogónicas, ao associar a corporalidade do demiurgo às suas manifestações e emanações.

⁴⁹² Vd. ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*, p.19.

⁴⁹³ Repare-se como, uma vez mais, o demiurgo menfita é identificado tanto com o elemento masculino como com o feminino, ao mesmo tempo que se associa a uma dimensão primordial aquática, ainda que a sua identidade seja eminentemente terrestre e ctónica (a este respeito, veja-se o comentário sucinto que tecemos no âmbito do hermafroditismo de Ptah na secção anterior). Simultaneamente, não podemos deixar de sublinhar o cunho hermopolitano presente na tradição da “cidade-balança” dos “Dois Países”, invocando-se aqui um dos quatro casais que habitam no Oceano inicial. Verificamos assim mais um exemplo da intersecção das múltiplas linhas mítico-teológicas que configuram o dispositivo cosmogónico do antigo Egipto.

⁴⁹⁴ *Teologia Menfita*, 48; 50a-51a; 53-54 in LICHTHEIM, M., *Op. Cit.*, Vol. 1, p.54 (ver anexo 14).

pai de Atum⁴⁹⁵. Quer isto portanto significar que, em contexto menfita, a terra ocupa uma posição cimeira face ao sol, posto que o segundo é engendrado pela primeira. De facto, ao contrário do sistema heliopolitano, no qual o sol é o demiurgo absoluto e o deus-terra apenas surge na terceira geração (Geb) da Enéade (*Ps.d.t*)⁴⁹⁶, e do hermopolitano, em que o sol terá sido posto no mundo por uma entidade divina, saída do Nun e que pode ser qualificada de “proto-demiurgo”, no edifício cosmogónico menfita, o sol é um mero iluminador do mundo, sendo a terra, emanada do Nun, o principal autor da génese, incluindo a do próprio astro solar⁴⁹⁷. Num processo sincrético entre os sistemas heliopolitano e menfita, os dedos e semente de Atum são equiparados aos dentes e lábios da terra-Ptah, deles nascendo, por efeito de pronunciamento, Chu e Tefnut e, posteriormente, toda a Enéade heliopolitana, conforme pode ser atestado no passo seguinte da *Teologia Menfita*:

“His (Ptah’s) Ennead is before him as teeth and lips. They are the semen and the hands of Atum. For the Ennead of Atum came into being through his semen and his fingers. But the Ennead is the teeth and lips in this mouth which pronounced the name of every thing, from which Shu and Tefnut came forth, and which gave birth to the Ennead”⁴⁹⁸

Autora de tudo quanto existe, Ptah-Tatenen, “terra que se ergue”, reveste-se de uma força superior à dos outros deuses⁴⁹⁹. Na sua vertente preponderantemente telúrica, Ptah carrega a vegetação nas suas costas e as substâncias minerais nos seus flancos, aspecto que o conecta com a vitalidade da superfície agrícola egípcia e que, em contexto

⁴⁹⁵ Na verdade, segundo a concepção de Mênfis, Ptah diferencia-se em oito hipóstases. Nesta “Ogdóade menfita”, Atum (deus-sol) assume-se como a principal manifestação ou existência (*hprw*) do demiurgo (Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.33).

⁴⁹⁶ A este propósito, não esqueçamos que a descendência de Geb, no contexto da Enéade heliopolitana, apresenta uma dimensão terrestre, podendo cada um dos tradicionais quatro filhos da terra e do céu ser associado a quatro domínios geográficos distintos da paisagem real e sagrada egípcia. Todavia, o que herda, com maior preponderância, o cunho telúrico do seu pai é Osíris, posto que surge como a permanente ressurreição da camada terrestre, como a contínua revitalização do solo agrícola (veja-se 3.1.). Os dois dispositivos cosmogónicos comungam da noção de um demiurgo auto-gerado.

⁴⁹⁷ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, pp.25-26.

⁴⁹⁸ *Teologia Menfita*, 55-56 in LICHTHEIM, *Op. Cit.*, Vol. 1, p.54 (ver anexo II, 14).

⁴⁹⁹ “Thus is said of Ptah: “He who made all and created the gods.” And he is Ta-tenen, who gave birth to the gods, and from whom every thing came forth, foods, provisions, divine offerings, all good things. Thus it is recognized and understood that he is the mightiest of the gods. Thus Ptah was satisfied after he had made all things and nil divine words.” (*Teologia Menfita*, 58 in *Idem*, p.55).

heliopolitano, vemos personificado na figura de Geb⁵⁰⁰. Ptah é a soma de todas as virtualidades da existência, pelo que todos os deuses em si se congregam: “Thus were gathered to him all the gods and their *kas*”⁵⁰¹. No Papiro 3048 de Berlim, é referido que Ptah é autor do seu próprio corpo, antes de tudo existir, tendo engendrado a terra segundo o plano do seu coração e dado luz à todos os entes do mundo:

“qui s’engendré lui-même
alors que n’était venu à l’existence
rien de ce qui est venu à l’existence;
qui a façonné la terre selon le dessein de son coeur;
dont les manifestations sont venues à l’existence.
Tu es celui qui a mis au monde tout ce qui est, l’engendreur qui a créé les
êtres”⁵⁰²

Afirmção do primado da terra por excelência, e consequentemente da importância sagrada daquele elemento na “Primeira Vez” e no contínuo andamento da criação, Ptah, na sua vertente de patrono dos artesãos, liga-se a Khnum, deus-oleiro com habitual representação criocéfala, também ele demiurgo em Elefantina⁵⁰³. Ptah é inclusivamente apelidado de “o seu próprio Khnum”, no texto papirológico previamente citado⁵⁰⁴.

A autoridade de Ptah, sob a forma de Tatenen, evidencia-se também na cosmogonia tebana, verdadeira síntese dos principais sistemas cosmogónicos egípcios⁵⁰⁵. Vemos assim Amon, o demiurgo tebano, a transformar-se em Tatenen a fim

⁵⁰⁰ Vd. SAUNERON, S., YOYOTTE, *Op. Cit.*, p.64.

⁵⁰¹ *Teologia Menfita*, 61 in LICHTHEIM, *Op. Cit.*, Vol. 1, p.55).

⁵⁰² *Papiro 3048 de Berlim*, III, 1-2 in BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, pp.391-392 (ver anexo II, 12.1).

⁵⁰³ Segundo este relato cosmogónico, Khnum teria modelado deuses e homens a partir do ovo cósmico, verificando-se assim uma ligação entre os elementos ar e água, tendo depois insuflado o sopro da vida, garante da existência. (Cf. ALMEIDA, A.C.A., *Op. Cit.*, p.19).

⁵⁰⁴ “Tu es ton propre Khnoum” (*Papiro 3048 de Berlim*, IV, 5 in BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, p.394 (ver anexo II, 12.2).

⁵⁰⁵ A título ilustrativo, citemos o texto gravado em Karnak, na base da porta que conduz à sala hipóstila, em que verificamos um verdadeiro *cocktail* de influências cosmogónicas: Amon anuncia as coisas para estas venham à existência (“criação pelo verbo”); cria a terra erguida, numa possível alusão à colina primordial; engendra os Oito e fabrica o seu próprio corpo, sob a forma de uma criança saída do lótus que emanou do Nun (influências hermopolitanas); e organiza a Enéade: “Il créa la Terre-qui-se-soulève, il

de dar origem às divindades primordiais: “Tu as créé tes formes en To-Tjenen/pour donner naissance aux dieux primordiaux dans ton temps primordial”⁵⁰⁶. À semelhança do que sucede com Ptah, também Amon congrega todos os deuses, sendo a Enéade heliopolitana reunida a primeira manifestação do deus “Oculto”: “L’Ennéade réunie est ton corps./Chaque dieu uni à ton corps est ton image”⁵⁰⁷.

Se a associação Amon-Ptah-Tatenen é, *per si*, elucidativa da intervenção fundamental da terra, primeira manifestação cósmica no aparelho cosmogónico tebano, esta vai ainda mais longe, ao localizar em Tebas a colina primordial, local onde uma serpente⁵⁰⁸ teria fabricado a terra (*Jr-t3*). Deste modo, a terra que estava nas profundezas do Oceano inicial, o solo donde a vida veio à existência, localiza-se em Tebas:

“[La sainte Thèbes] “le Tertre du Serpent qui fit la Terre, la Mère du Seigneur Universel, le Ciel de celui qui vint de lui-même à l’existence [...] La terre était (encore) dans les profondeurs du flot (...) Car elle fut le sol de vie où il [Amon] vint à l’existence, l’émergence massive que frémit joyeusement, au début.”⁵⁰⁹

Desta forma, Tebas é orbe do mundo inteiro, o “Centro” do Cosmos, porque nela se encontra a colina primordial, o solo inicial que serviu de palco à acção demiúrgica e ao consequente desenvolvimento dos diferentes elementos que constituem o universo conhecido e em contínua e cíclica (re)criação. Não nos deverá, pois, causar estranheza que muitos centros cúlticos tenham reivindicado para si a pertença desse monte primevo, o que influi na arquitectura templária⁵¹⁰. Para além dos que evocámos,

oeuvre les Huit, il fabrique son (propre) corps comme celui d’un enfant sacro-saint, qui sortir d’un lotus, au milieu du Noun. Il éclaire les terres de ses deux yeux. Il fit les hommes, il créa les dieux. Il organise le Collège de l’Ennéade; il institua les membres de l’Ogdoad comme ses pères-divins-et-prophètes, avec Shou comme prophète-pastorophe, et Tefnout comme Épouse du Dieu” (*Urk.* VIII, 142-143 apud SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.70).

⁵⁰⁶ *Papiro I-350 de Leiden*, Capítulo 80, 24 in BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, p.221 (ver anexo II, 13.2).

⁵⁰⁷ *Papiro I-350 de Leiden*, Capítulo 90, 1 in *Ibidem* (ver anexo II, 12.3).

⁵⁰⁸ Atente-se como, uma vez mais, o ente que engendra o mundo parece habitar em superfícies ctónicas, entre a terra e a água, o que em tudo favorece o entendimento sacralizador daqueles elementos de que aqui nos temos vindo a ocupar.

⁵⁰⁹ *Urk.* VIII, 142-143 apud SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.71.

⁵¹⁰ Vd. BRYAN, B. M. *Op. Cit.*; GUNDLACH, R., *Op. Cit.*; GUNDLACH, R., ROCHHOLZ, M. (ed.), *Ägyptische Tempel — Struktur, Funktion, und Programm*, Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992, Hildesheimer ägyptologische Beiträge, 37, Hildesheim, Gerstenberg, 1994; REYMOND, E.A.E., *The Mythological Origin of the Egyptian Temple*, Manchester, Manchester

poderemos ainda convocar outros, de que Dendera, Esna, Ombos, Elefantina, Crocodilópolis, Edfu e Filae constituem exemplos significativos⁵¹¹. Não será tal uma evidência clara do desejo universal de viver junto ao “Centro” do Cosmos, o local destacado da paisagem onde o mundo veio à existência, por intermédio de uma hierofania, isto é, de uma revelação do sagrado?

Os Egípcios, enquanto povo inscrito no imenso quadro que é a Humanidade, não são, portanto, alheios a esta realidade. Tendo a água como substrato pré-existente e a terra como primeira manifestação cósmica, que possibilita a concretização do espaço, o demiurgo cria um universo a partir de um “Centro” que os Egípcios acreditam situar-se no território por si reconhecido e amado. Mas como é que o povo do Nilo processa a sua própria criação? Que motivos presidiram à sua génese? De que forma a antropogonia egípcia é reflexo da sacralização da terra e da água? Encetemos uma tentativa de resposta a estas questões.

4.2. A concepção antropogónica egípcia: sacralização da água e da terra?

É por o homem (...) nunca estar completamente adaptado, nunca estar completamente satisfeito, que se ergue nele tantas vezes e tão poderosamente a nostalgia das origens (...) e que essa nostalgia se fundiu na reivindicação pan-cósmica do indivíduo que desejaria ser imediatamente tudo, com risco de se perder homem para se encontrar Mundo.

Edgar Morin in *O Homem e a Morte*

Os antigos Egípcios, mediante a observação do espaço em que estavam inscritos, produziram um ideário concernente à sua própria criação, oferecendo uma resposta mitológica para a realidade histórica do surgimento do Homem. No término da nossa digressão investigativa, consideramos pertinente tecer um breve comentário a este propósito, posto que a literatura religiosa subjacente à antropogonia egípcia aponta para

University Press, 1969; FROOD, E., RANJA, R., (ed.), *Redifining the Sacred: Religious Architecture and Text in the Near East and Egypt 1000 BC – AD 300*, Oxford, Brepols Publishers, 2014.

⁵¹¹ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, pp.35-36.

dois eixos fundamentais, expressos nos elementos terrestre e aquático, ou seja, justamente as duas dimensões que configuram o nosso objecto de estudo.

Ainda que a antropogonia seja uma realidade mítico-religiosa explícita em momentos diversos da literatura religiosa egípcia, vários foram os autores da especialidade que tenderam a secundarizar este acto fundador e criador, alegando que na tradição nilótica o Homem não constitui o culminar do processo criativo e que portanto ocupa uma posição inferior ou indiferenciada na empresa criacionista, contrariamente ao que sucede, nomeadamente, na tradição antropogónica mesopotâmica e em *Génese*⁵¹². Com efeito, há mesmo quem considere que a criação do ser humano corresponde mais a um acto accidental do que a uma valorização positiva do Homem enquanto produto da acção demiúrgica⁵¹³. No nosso entender, esta perspectiva deve ser questionada e relativizada, ainda que não tenhamos intenção de fazer uma egiptologia destrutiva: interessa-nos mais a pergunta do que a simples oposição. Tentemos então interligar a concepção antropogónica egípcia com uma eventual sacralização dos espaços-elementos água e terra.

Efectivamente, na tradição literária e teológica egípcia, coexistem duas narrativas centrais em torno da antropogonia: uma que nos dá conta da criação do ser humano como consequência do choro do demiurgo⁵¹⁴, ou seja, que coloca no material aquoso o gérmen da vida humana; e outra segundo a qual o Homem terá sido fruto do trabalho oleiro executado pelo divino tendo a argila (terra) como matéria-prima⁵¹⁵.

O acto lacrimal⁵¹⁶, um dos processos antropogónicos a que acabamos de fazer menção, inscreve-se naquilo a que poderíamos qualificar de “metáforas biológicas” da criação⁵¹⁷: se, no ideário heliopolitano, o Homem foi criado com recurso a lágrimas, o

⁵¹² “En général, la création de l’homme ne se distingue pas de celle des autres êtres vivants” (DERCHAIN, P., “Anthropologie. Égypte pharaonique” in BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Vol. I, Paris, Flammarion, 1981, p.46). A este propósito veja-se também: DUNAND, F., ZIVIE-COCHE, C., *Hommes et dieux en Égypte. 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C.*, Anthropologie religieuse, Paris, Éditions Cybele, 2006, p.90.

⁵¹³ Cf. TOBIN, V.A., “Creation Myths” in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2, New York, Oxford University Press, 2001, p.470.

⁵¹⁴ Que, como aponta Morenz, é essencialmente solar (MORENZ, S., *La religion égyptienne. Essai d’interprétation*, Paris, Payot, 1977, p.239).

⁵¹⁵ Não podemos deixar de apontar a semelhança entre esta narrativa e o mito criacionista mesopotâmico, patente em *Atrahasis*, segundo o qual o Homem é feito a partir da argila modelada pela deusa Nintu. Esta concepção antropogónica surge-nos também no texto bíblico, onde o Homem é formado a partir do pó da terra (Gn 2, 7).

⁵¹⁶ As lágrimas são, na mitologia egípcia, um importante componente. Não esqueçamos que foi chorando que Ísis ressuscitou Osiris (Vd. “Hymne à Isis” in BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, p.459).

⁵¹⁷ Cf. CLARON, C., *Op. Cit.*, p.155.

casal divino primordial Chu e Tefnut, por sua vez, na mesma tradição cosmogónica, foi gerado através de outras reacções fisiológicas, tais como a ejaculação, a expectoração ou o cuspido, consoante a recensão textual a que nos reportarmos, como tivemos ocasião de referir⁵¹⁸. Paralelamente, a fórmula 1130 dos *Textos dos Sarcófagos*, previamente citada, dá-nos conta da criação dos deuses por efeito de sudação do demiurgo: “J’ai créé les dieux de ma sueur, et les hommes des larmes de mes yeux”⁵¹⁹. Desta forma, a criação do Homem parece estar em concordância com os restantes gestos potenciadores de existência, inscrevendo-se numa matriz global que em tudo concorre para a sacralização e entendimento religioso do elemento aquático, sobretudo se atendermos a que, do ponto de vista linguístico, o vocábulo *mw* significa “água” mas pode outrossim designar “esperma”, “secreções” e demais expressões que nos remetem para um universo líquido e aquoso mas também físico e biológico⁵²⁰, como anteriormente expusemos⁵²¹.

De facto, por ventura em função da centralidade da água no quotidiano egípcio, o relato antropogónico com referência ao choro do demiurgo, evocado primeiramente nos *Textos dos Sarcófagos*⁵²², constitui um mitema frequente ao longo da história do povo nilótico, incluindo no período greco-romano⁵²³. A este nível, parece-nos pertinente sublinhar a proximidade etimológica entre os termos “homens” (*rmt*) e “lágrimas” (*rm.wt*), que se traduz num jogo de palavras, com ressonâncias fonéticas plenas de significado e simbologia⁵²⁴. Na verdade, este trocadilho surge plasmado em diversas fontes textuais, de que se destaca a supra-citada fórmula 1130 dos *T.S.*: “J’ai créé les dieux de ma sueur, et les hommes (*rmt*) des larmes (*rm.wt*) de mes yeux”.

Este choro, que ora é causado pelo deus Atum que se comove ante o aparecimento dos seus filhos perdidos no oceano primordial⁵²⁵, ora é provocado pelo

⁵¹⁸ Veja-se 4.1.2.

⁵¹⁹ *T.S.* 1130 in BARGUET, P., *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, p.663 (ver anexo II, 2.4).

⁵²⁰ Vd. HAIKAL, F., *Op. Cit.*, p.260.

⁵²¹ Veja-se 4.1.2.

⁵²² Cf. CLARON, C., *Op. Cit.*, p.2.

⁵²³ Com efeito, num levantamento que em nada pretendeu ser exaustivo, Bernard Mathieu identificou cerca de 80 ocorrências textuais do mitema composto pelos factores “lágrimas” e “homens” (Vd. MATHIEU, B., “Les hommes de larmes. À propos d’un jeu de mots mythique dans les textes de l’ancienne Égypte” in *Hommages à François Daumas* Vol. II, Montpellier, 1986, p.507).

⁵²⁴ Para mais esclarecimentos sobre este aspecto linguístico veja-se: *Ibidem*; CLARON, C., *Op. Cit.*, pp.66-76;

⁵²⁵ Cf. TOBIN, V.A., *Op. Cit.*, p.470. No Papiro Bremner-Rhind, datado da época ptolomaica, surge-nos uma narrativa similar, na qual o olho de Atum é trazido pelos seus filhos, que o encontraram no Oceano Primordial. Quando o demiurgo o une aos seus restantes membros, chora, dando origem à Humanidade

desespero de Ré, que, nas inscrições parietais de Esna, nos surge como filho abandonado pela sua mãe Ahet (*3h.t*)⁵²⁶, tem alimentado um aceso debate no seio da comunidade egiptológica⁵²⁷. Será tal sintomático de uma natureza nociva do Homem face aos deuses? O Homem é fruto da tristeza do demiurgo solitário na noite dos tempos? Estará o ser humano permanentemente associado a lamúria e desespero? Evitando ser excessivamente categóricos a este respeito, tendemos a afastarmo-nos desta linha de pensamento, até pelo determinativo utilizado quando se relata o choro demiúrgico⁵²⁸. Mais ainda, se revelarmos as linhas que antecedem a formulação textual da anteriormente citada fórmula 1130, verificamos que o demiurgo aponta a criação do Homem como umas das suas “boas acções”:

“J’ai fait quatre bonnes actions dans le porche de l’horizon. J’ai créé les quatre vents afin que chacun puisse respirer dans la zone; ce fut une des actions. J’ai créé le grand flot (d’inondation) afin que le petit comme le Grand soient vigoureux; ce fut une des actions. J’ai créé tout homme conforme à son voisin, je ne les ai pas autorisés à commettre le mal, (mais) leurs coeurs ont contrevenu a ce que j’avais dit; ce fut une des actions. J’ai fait leurs coeurs s’abstiennent de ne pas penser à l’Occident, afin de faire les offrandes divines aux dieux des nomes; ce fut un des actions. J’ai créé les dieux de ma sueur, et les hommes des larmes de mes yeux”⁵²⁹

Conforme se pode inferir da leitura do excerto apresentado, não só o Homem é fruto da acção divina, como este foi engendrado para fazer o bem e viver em paz⁵³⁰, sendo o mal consequência do desvio do caminho almejado pelo divino. Deste modo, o

(Vd. FAULKNER, R.O., *The papyrus Brember-Rhnind*, BAe III, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, p.61).

⁵²⁶ “Il fit les dieux de son sourire quand il la vit; il se mit à pleurer lorsqu’elle s’en alla d’auprès de lui, et les hommes naquirent des larmes de son oeil” (SAUNERON, S., *Les fêtes religieuses d’Esna*, Le Caire, IFAO, 1962, p.288).

⁵²⁷ Vd. CLARON, C., *Op. Cit.*, pp.14-46.

⁵²⁸ Efectivamente, nos *Textos dos Sarcófagos*, tende a grafar-se as lágrimas do demiurgo não com o determinativo correspondente ao pássaro de conotações negativas (hieróglifo G37 da Lista de Gardiner) mas sim com o sinal do olho divino, ou seja, o órgão produtor do elemento lacrimal (hieróglifo D9 da supra-mencionada lista), o que em tudo aponta, a nossa ver, para uma ênfase na acção biológica da criação, em detrimento de um comentário moral sobre a mesma (Vd. *Idem*, pp.78-79).

⁵²⁹ T.S. 1130 in BARGUET, P., *Les textes des sarcophages des égyptiens du Moyen Empire*, pp.662-663 (ver anexo II, 2.4).

⁵³⁰ Lê-se no supra-citado Papiro 3048 de Berlim: “qui a engendré chaque homme et les fait vivre en paix” (*Papiro 3048 de Berlim*, II, 6 in BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, p.392).

Homem emana directa e organicamente do demiurgo, tal como os deuses, sendo assim consubstancial ao deus criador bem como às águas donde este surgiu, ou seja, o oceano primordial Nun⁵³¹. Mais ainda: o homem comunga, neste sentido, de uma natureza ontológica com os deuses primordiais, também estes resultantes da intervenção directa do demiurgo no cosmos por devir. Será então legítimo considerar o ser humano um espécime secundário quando este brota directamente do corpo do deus criador?

A relativização das perspectivas antropológicamente pessimistas a que nos referíamos deve também considerar a outra narrativa antropogónica central no pensamento egípcio, que coloca a génese humana no engenho do deus artífice que se serve do elemento terrestre, mais especificamente da argila, para convocar o Homem à existência. Na verdade, para sermos rigorosos, somos forçados a reconhecer que este dispositivo antropogónico não ignora a água, já que a modelagem em torno de oleiro pressupõe, ainda que não se refira explicitamente, a presença desta.

O capítulo 25 do *Ensinamento de Amenemope*⁵³², ilustra textualmente o que acabámos de referir: “L’homme est argile et paille./Le dieu est son bâtisseur”⁵³³. Uma vez mais, o Homem é produto da acção directa de um deus, ainda que agora o seja por intermédio de uma substância previamente existente – a argila e/ou a palha – e não proveniente da fisiobiologia do demiurgo. Contudo, à semelhança do que observámos para a antropogonia de matriz aquática, na tradição presentemente evocada, na qual Khnum, o deus-oleiro, assume uma grande preponderância, os homens são tanto objecto de criação quanto os deuses, pelo que não devemos, na nossa perspectiva, entendê-la como expressão de uma diminuição do Homem na empresa criacionista. Vejamos um hino a Khnum, sua forma sincrética com Ré⁵³⁴, patente no templo de Esna:

“Autre hymne à Khnoum-Rê, le dieu du tour de potier, qui a organisé le pays par l’action de ses bras; le dieu qui relie les éléments de l’être dans le sein maternel, le constructeur, quand il assure le bon état des deux oisillons, et quand il donne vie aux jeunes êtres par le souffle de sa bouche (...). Il modela au tour

⁵³¹ Cf. CLARON, C., *Op. Cit.*, pp.116-150.

⁵³² Trata-se de um texto sapiencial que nos chegou num papiro tebano. Ainda que o manuscrito dificilmente seja anterior ao século VIII a.C., todos os indícios parecem sugerir que a composição data do Império Novo, possivelmente, da época raméssida (Vd. VERNUS, P., *Op. Cit.*, pp.389-390).

⁵³³ *Amenemope*, XXIV, 13-14 in *Idem*, p.414 (ver anexo II, 9).

⁵³⁴ “Vamos também encontrá-lo [Khnum] associado a Ptah, Amon e Ré. A ideia de criação sugere de imediato estes três deuses” (LOPES, M.H.T., *O homem egípcio e a sua integração no cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989, p.41).

les dieux et les hommes; il façonna les animaux, petits et grands, il fit aussi les poissons; il forma les mâles reproducteurs et mit sur terre les femelles.”⁵³⁵

Como podemos então concluir, os homens são mencionados, no contexto do processo genesíaco, do mesmo modo que os deuses e até os animais, não parecendo denotar-se qualquer mecanismo de inferiorização da espécie humana, assim tida como um dos elementos que permite a realização do demiurgo, que parece executar o seu plano sem uma orientação determinada, diríamos, segundo um plano providencial⁵³⁶. Na verdade, para além de modelar os homens, Khnum é responsável pela correcta ordenação do seu corpo, a fim de que sua vida e a reprodução biológicas sejam possíveis:

“Il organisa la course du sang dans les os, façonnant à l’intérieur de son atelier à la force de (ses) bras. Et voici que le souffle de vie imprégnait toute chose, cependant que le sang formait [...] avec le germe dans les os, afin de constituer la matière première de (nouveaux) os. Il fit que la femme mette bas, quand son ventre a atteint le juste moment, afin d’ouvrir [...] à son gré (...) il mit le corps en contact intime avec l’atmosphère; il fit la bouche pour manger, il constitua la denture pour mastiquer”⁵³⁷

Este passo parece assim inscrever-se na tendência, de acordo com Berlandini, de, a partir do Império Médio, se encontrar na Humanidade o propósito da criação, o “rebanho de Deus”⁵³⁸, ainda que com contornos diferenciados dos contextos mesopotâmico e, posteriormente, bíblico. No âmbito de uma criação voltada para o Homem, voltemos a olhar para o excerto previamente citado dos *Ensinamentos para Merikaré*:

“Les hommes, le troupeau du dieu, sont (fondamentalement) bien pourvus. C’est à leur intention qu’il a créé le ciel et la terre après avoir repousser l’avidité

⁵³⁵ Esna n°250.6-250.12 in SAUNERON, S., *Op. Cit.*, pp.95-97 (ver anexo II, 16).

⁵³⁶ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.75.

⁵³⁷ Esna n°250.6-250.12 in SAUNERON, S., *Op. Cit.*, pp.95-97 (ver anexo II, 16).

⁵³⁸ Cf. BERLANDINI, J., “Cosmogonie (en Égypte)” in POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., p.327.

de l'eau. C'est à leur intention que vivent leurs narines qu'il a fait le souffle, (car) ce sont ses répliques, issues de ses chairs. C'est à leur intention qu'il se lève dans le ciel. S'il a fait pour eux les végétaux, le bétail, les oiseaux et les poissons, c'est pour les nourrir. De même qu'il a tué ses ennemis, de même a-t-il anéanti ses enfants à cause de leur projet de faire rébellion. De même qu'il a fait la lumière à leur intention, de même il fait son périple pour les voir, s'étant ménagé une cabine [de la barque] en retrait [ou: autor] d'eux. Quand ils pleurent, il ne cesse d'être à l'écoute (...)"⁵³⁹

Este passo atesta o preconizado por Berlandini: a criação orienta-se para o Homem, volta-se-lhe inteiramente. É que a acção modeladora e fundadora não se limita a formar o Homem em si mas a dotar-lhe de tudo quanto necessita: o ar para respirar, os vegetais e o gado para se alimentar, conforme surge atestado nos dois textos, de cronologias diversas, que aqui citámos. Assim, se é verdade que estas passagens não mencionam explicitamente a presença da terra como interveniente na criação, é também certo que nos apresentam mais um argumento para sustentar a tese do não menosprezo do Homem na empresa criacionista. O Homem é, de acordo com o excerto de *Merikaré*, fruto da carne do deus e, como tal, este é vigilante face àquele. Desta forma, parece-nos difícil aceitar que o Homem corresponda a uma criação accidental: como permitiria um deus que uma réplica sua fosse engendrada por mera casualidade da roda da fortuna?

Se, textualmente, a evidência da importância do sentimento de se ter sido arquitectado por um deus nos surge, com clareza, no Império Médio, o facto é que encontramos sugestões dessa consciência em períodos bem mais recuados. Disso constituem exemplo os nomes próprios da época arcaica que, segundo Hornung, constituem os mais antigos registos escritos de religiosidade humana⁵⁴⁰. Com efeito, alguns destes nomes teóforos apontam, por um lado, para uma declaração de autoria divina, no respeitante à génese do ser a quem é dado o nome, e, por outro, para uma afirmação da permanente atenção e afecto prestados pelo divino ao ser por este criado. Assim, nomes como “aquele que deus criou” (*jrj-ntr*), “propriedade de deus” (*jḥt-ntr*) e “aquele que deus ama” (*mry-ntr*)⁵⁴¹ atestam uma sensação de pertença ao divino, a

⁵³⁹ *Merikaré* P 131 in VERNUS, P. *Op. Cit.*, pp.194-95.

⁵⁴⁰ Vd. HORNUNG, E., *Op. Cit.*, p.34.

⁵⁴¹ Cf. *Idem*, pp.34-35.

quem, como temos procurado elucidar, o Homem é devedor da sua existência.

A secundarização do ser humano no processo antropogónico egípcio necessita pois, a nosso ver, de ser relativizada e revista, uma vez que, desde logo, o Homem emerge directamente da acção, inclusivamente da biologia corporal, do demiurgo. Simultaneamente, a existência de listas que, hierarquizando os seres existentes, apontam para uma anterioridade cronológica dos homens face aos deuses⁵⁴², atestam igualmente a importância do ser humano no sistema cosmogónico-religioso do país do Nilo. Na verdade, os humanos tendem a antecipar os deuses na enumeração das criaturas⁵⁴³. A ancestralidade cronológica dos homens surge, por exemplo, no previamente mencionado *Livro da Vaca Celeste*, onde gerações de deuses e humanos coabitavam pacificamente⁵⁴⁴, antes da formação, por Ré, de elementos tão fundamentais quanto o céu e a terra, estado que terá tido uma longa duração, posto que, no início da narrativa mitológica, a divindade solar encontra-se já envelhecida⁵⁴⁵.

Não obstante, não pretendemos que do nosso discurso se depreenda uma leitura de hipervalorização cosmológica do ser humano. O facto de tendermos a rejeitar a sua menorização no processo genesíaco não se traduz numa superiorização do mesmo. O Homem consta do rol das criações autorais do demiurgo, surgindo na enumeração das mesmas:

“Les faucons vivent d’oiseaux, les chacals de maraude, les porcs du désert, les hippopotames des marais, les hommes de Nepri⁵⁴⁶, les crocodiles de poissons,

⁵⁴² Vd. MEEKS, D., La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne” in GASSE, A., SERVAJEAN, F., THIERS, C. (eds.), *Recueil d’études dédiées à Jean-Claude Grenier III*, Montpellier, Cahiers “Égypte Nilotique et Méditerranéenne”, 2012, p.519.

⁵⁴³ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.75.

⁵⁴⁴ “Il arriva que Rê, le dieu qui est venu à l’existence par lui-même, [déclinait ?] ... (lac)... après qu’il eut exercé la royauté, hommes et dieux étant biens de l’Unique” (*Livro da Vaca Celeste*, 1 in GUILHOU, N., *Op. Cit.*, p.7).

⁵⁴⁵ Cf. GUILHOU, N., *Op. Cit.*, p.108. Para considerações alusivas ao tempo nesta narrativa mitológica, entre o tempo da história e o tempo do mito, veja-se, da mesma autora: GUILHOU, N., “Temps du récit et temps du mythe. Des conceptions égyptiennes du temps à travers le Livre de la Vache Céleste” in *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, Université de Montpellier, 1984, pp.87-93.

⁵⁴⁶ Deus do grão, Nepri (*Nprj*) simboliza a fertilidade das colheitas, algo que surge patente na sua escrita hieroglífica, posto que o seu nome é grafado com o determinativo de grãos de cereal. É associado à agricultura deste tempos recuados, identificando-se, por essa via, com a divindade osíriaca. Simultaneamente, pode ser visto em paralelo com Hórus, visto que, tal como aquele, é representado a ser amamentado pela sua mãe, Renenutet (*Rnnwt*), também vinculada à colheita. Por dele vir a abundância, Nepri é comumente associado ao poder faraónico, posto que uma das exigências do monarca é justamente a garantia da sobrevivência de todos os Egípcios. (Vd. SALES, J. das C., *As divindades*

les poissons de l'eau qui est dans le fleuve, conformément à l'ordre d'Atoum.”⁵⁴⁷

Como vemos, a humanidade faraônica encontra o seu lugar entre hipopótamos e crocodilos, numa posição que poderíamos qualificar de “modesta”⁵⁴⁸, não deixando, porém, de representar o seu papel no “beneficent arrangement of the world created by Atum, in which the creatures are diverse and each is well provided for in its own specific way”⁵⁴⁹. No concurso desta organização, os humanos têm, no sistema tebano, uma incumbência de desenvolvimento das cidades, tendo Tebas, o “Centro” cosmológico, como modelo⁵⁵⁰. A este propósito cabe também referir que, no caminho criado pelo demiurgo para os homens⁵⁵¹, este, para além do necessário alimento, instaurou outrossim o trabalho, que permite a subsistência dos homens:

“Il [Ptah] fit venir les eaux sur les champs. Il fit pousser l'orge et le blé amidonnier pendant deux jours et il en donna aux dieux [...] Ainsi le pain fut créé, dont dépend la vie dans les Deux Terres. Il leur donna (aux humains) le travail, dont ils vivront ainsi.”⁵⁵²

A passagem acima transcrita refere-se à dádiva do pão às “Duas Terras”. Mas e relativamente à humanidade “não-faraônica”? Como pensam os Egípcios a criação dos estrangeiros?

Os povos extra-nilóticos são, como vimos, inimigos do mundo faraônico, uma vez que não vivem de acordo com Maat⁵⁵³. Não obstante, todas as raças constituem fruto da criação demiúrgica, que predispôs a Humanidade com diferenças no seu seio. Lê-se

egípcias (...), pp.330-331). A dependência do Homem face a agricultura manifesta-se nesta passagem, referindo-se que os homens vivem de “Nepri”, ou seja, do “grão”.

⁵⁴⁷ T.S. 80 in BARGUET, P., *Textes de sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, p.473 (ver anexo II, 2.2.).

⁵⁴⁸ Cf. SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.75.

⁵⁴⁹ ASSMANN, J., *The search for god in Ancient Egypt*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2001, p.181.

⁵⁵⁰ “Et les hommes vinrent à l'existence en elle (Thèbes) pour fonder toute ville en son nom authentique” (*P. I-350 de Leiden*, Capítulo 10, 11 in BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Op. Cit.*, pp.213-214).

⁵⁵¹ “Il [Amon] fit que chacun connaisse la route où marcher” (*P. I-350 de Leiden*, Capítulo 90, 8 in *Idem*, p.222).

⁵⁵² *Papiro 13603 de Berlim* apud SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.67.

⁵⁵³ Veja-se 3.2.

num hino a Amon-Ré: “Atoum, créateur des humains qui as distingué leur forme, qui as fait leur vie, qui les a distingué les uns des autres par la couleur de leur peau”⁵⁵⁴. Se tal diferenciação, no passo textual em questão, se refere à pigmentação, a cosmovisão amarniana, como precedentemente observámos, acrescenta a dimensão linguística aos elementos que prefiguram a dissemelhança da Humanidade no seu conjunto⁵⁵⁵. Contudo, importa não olvidar que os estrangeiros não estão impedidos de aceder ao Além salvífico. No *Livro das Portas*⁵⁵⁶, por exemplo, Hórus assume-se, num efeito de mimese agro-pastoril do Egipto, como “pastor dos povos”, velando por toda a Humanidade defunta:

“Horus dit à ce troupeau du Soleil (...) de la Terre Noire (l’Égypte) et de la Terre Rouge (l’extérieur): Soyez prospères, (...) Car vous êtes les pleurs de mon oeil resplendissant, en votre nom d’Hommes. (Puis) l’eau (en) fut surabondante; et vous vous manifestâtes en votre nom d’Asiatiques (...) Vous êtes (aussi) ceux contre lesquels j’ai frappé, tandis que je me reposais sur Heh qui est sorti de moi, en votre nom de Nubiens (...) J’ai (enfin) cherché mon oeil, et vous êtes en votre nom de Libyens.”⁵⁵⁷

Deste modo, tanto Egípcios como Líbios, Núbios e Asiáticos são alvo da protecção divina, caso aceitem e procedam de acordo com os maáticos desideratos, sendo todos fruto do olho do deus, que assim lhes deseja a prosperidade. O Homem é fruto da vontade divina, mesmo que este depois se revolte contra o seu deus⁵⁵⁸.

No respeitante ao nosso propósito inicial, ou seja, o de compreender até que ponto os relatos egípcios subjacentes à criação do Homem se podem interligar com a sacralização da água e da terra, cremos que a antropogonia favorece mais o entendimento religioso do elemento aquoso do que propriamente do ctónico. De facto, enquanto o relato lacrimal, inscrito num contexto criacionista biológico e líquido,

⁵⁵⁴ *Papiro de Boulaq 17*, IV, 2-3 apud SAUNERON, S., YOYOTTE, J., *Op. Cit.*, p.69. Trata-se de um papiro do Museu do Cairo, datado da XIX dinastia.

⁵⁵⁵ Releia-se 3.2.

⁵⁵⁶ Trata-se de um dos textos funerários gravados nos túmulos reais a partir de 1350 a.C. Para mais informações a respeito desta fonte veja-se, nomeadamente: MAYSTRE, C., PIANKOFF, A., *Livre des Portes*, Mémoires de l’IFAO 74, Le Caire, IFAO, 1946.

⁵⁵⁷ *Idem*, pp.272-279.

⁵⁵⁸ Sobre o tema da revolta da Humanidade contra deus veja-se, nomeadamente: GUILHOU, N., *Op. Cit.*, SMITH, M., *Op. Cit.*, p.7; 78.

favorece e, em certo sentido, gera uma leitura sacralizadora da água (conectando-a com o Nun e com a emergência dos deuses primordiais), a terra, por seu turno, parece ser antes a matéria-prima necessária para o exercício da arte oleira da divindade, dando-se primazia à acção modeladora em detrimento de considerações de pertença da terra à camada ctónica do Egipto, terreno sacro por excelência em virtude de aí ter amanhecido: na “Primeira Vez” e no quotidiano diário.

O homem egípcio concentra em si uma narrativa mitológica que traduz o devir histórico de um povo: uma história que nos conduz, por água e por terra⁵⁵⁹, à certeza de que, no amanhecer da existência, o ser humano foi pensado e engendrado pelo divino.

⁵⁵⁹ Ainda que não o tenhamos explorado, em virtude de não se enquadrar no objecto de estudo da nossa dissertação, importa referir que o elemento aéreo influi grandemente no processo cosmogónico e antropogónico egípcio, estando patente num vasto leque de fontes textuais, nomeadamente, nas referências ao deus que abre as gargantas: “Fechar ou abrir as gargantas, tema simbólico (...) significa permitir ou impedir a respiração, ou seja, fazer viver ou morrer. A presença do ar é necessária para a manutenção da vida” (LOPES, M.H.T., *O homem egípcio e a sua integração no cosmos*, p.33).

CONCLUSÃO

Tentar outra vez.

Falhar outra vez.

Falhar melhor.

Samuel Beckett in *Pioravante Marche*

No término da nossa digressão investigativa podemos sustentar que o homem egípcio não é alheio ao fenómeno da sacralização do espaço. À semelhança de todo o *homo religiosus*, também o Egípcio se viu rodeado desse “algo inefável” que o envolvia intensamente, provocando um misto de desejo e de repulsa, de amor e de temor. Este numinoso, teorizado por Otto, expressar-se-ia assim, também em contexto nilótico, numa oposição estruturante do edificado civilizacional de um povo, patente na fractura territorial e geográfica mas também religiosa e simbólica entre o domínio do sagrado e o do profano, conforme expresso nos estudos de Eliade, que se traduz assim em regiões, espaços e elementos com os quais se estabelece uma relação de afecto e intimidade (*topophilia*), nesse complexo jogo vivencial a que Bachelard apelidou de “poética do espaço”.

Observando o seu meio envolvente, o seu palco de vida-actividade, o seu solo de (re)acção aos acontecimentos, os Egípcios architectaram uma cosmovisão, profundamente alicerçada na forma como recepcionaram a sua geografia e a sua natureza.

O fenómeno da cheia nilótica, fundamental para a existência de vida, influenciou grandemente o olhar colectivo das águas doces: garante de existência e de continuidade na estabilidade, prevalecendo esta imagética mesmo que a inundação seja, por vezes, violenta e destrutiva. O Nilo permite a edificação e manutenção do país unido, ainda que a designação de “Duas Terras” continue a recordar-nos os seus marcados contrastes internos e a consequente dualidade intensa de que se reveste. Simultaneamente, e por ventura pelo seu factor contaminador das colheitas, as águas salinas serão entendidas diversamente, constituindo uma possibilidade (incerta) de

expansão territorial, de alargamento da esfera de influências e de desenvolvimento económico mas também uma séria ameaça à unidade civilizacional e cultural egípcia. Assim, identificámos nas primeiras uma realidade espacial sagrada e nas segundas, ao invés, um contexto profano. Não obstante, é necessário convocar a atenção do leitor para o facto das investigações neste domínio, isto é, da relação/interacção do Egipto com o mar, se encontrarem em fase de franco desenvolvimento, como esperamos ter tornado claro pelo recurso a bibliografia especializada recente. Talvez seja mais cauteloso, portanto, aguardar mais resultados das investigações neste campo. Quiçá não seremos forçados, dentro de pouco tempo, a rever o nosso posicionamento, no que à (não) sacralização do mar no edifício religioso egípcio diz respeito?

No domínio do solo, entendido como camada terrestre, como superfície pisada, habitada e vivenciada pelos antigos Egípcios, detectámos igualmente a evidência da oposição entre sagrado e profano. Com efeito, se o solo egípcio é entendido como elemento sagrado e amado (*topophilia*), o estrangeiro é percebido como distante da ordem maática, logo, infesto de forças caóticas e hostis (*topophobia*), podendo assim colocar em perigo a harmonia existente no Egipto por expressa vontade do divino e diariamente perpetuada pela devida execução dos ritos mágico-religiosos, nos quais o faraó é protagonista central. Todavia, tal não significa que o território egípcio seja alvo de uma leitura uniforme em toda a sua extensão. De facto, os contrastes fulcrais, como são os que opõem Alto a Baixo Egipto ou “Terra Negra” a “Terra Vermelha”, constituem peças fundamentais do existir e viver egípcios, não se verificando um elemento do binómio sem o outro. Por este motivo, aludimos a diferentes densidades da experiência do sagrado na consciência colectiva do solo egípcio: a valorização religiosa da terra fértil, “abençoada” pela inundação nilótica anual, decorre da existência e percepção do estéril solo desértico e vice-versa.

Conforme esperamos ter clarificado, a leitura produzida pelos Egípcios dos seus espaços aquáticos e terrestres, alvo do nosso estudo, influi de forma decisiva nas concepções relativas às origens. Testemunhas oculares da inundação regular do Nilo e do recuo das suas águas, que deixa a descoberto pequenas “ilhas”, os habitantes do “Duplo País” tecerão um entendimento cosmogónico em que tudo provém de um constituinte aquoso, o Oceano Nun, onde os elementos do universo conhecido se encontram já presentes, em estado de latência e dormência. A emergência, *in illo tempore*, da terra como primeira manifestação cósmica, na esmagadora maioria dos

relatos, acompanhada da simultânea consciencialização, por parte do demiurgo, da sua própria existência, colocam a criação do mundo em marcha. Alheios a uma narrativa unificada, coesa ou linear, a multiplicidade original e criativa de narrativas cosmogónicas produzidas pelos Egípcios evidencia o carácter intrinsecamente sagrado da água, génese universal, e da terra, elemento telúrico a partir do qual o mundo, tal como é conhecido e apreendido, se formou, fundamentalmente, a “Terra Amada” dos habitantes do “Duplo País”.

O termo que sinálizamos no sistema linguístico egípcio, na senda de Hoffmeier, como o mais próximo de “sagrado”, na acepção de Otto, ou seja, *ḏsr*, parece não surgir explícito na referência aos lugares e espaços aquáticos e terrestres que identificámos como sagrados⁵⁶⁰, sendo mais comumente usado, como vimos, em menção a estruturas templárias ou mortuárias. Contudo, a sua etimologia, ligada a noções como “isolamento”, “segregar” ou “separar” em tudo nos remete para um entendimento similar do fenómeno do sagrado, por parte dos Egípcios, ao empreendido pelos teóricos daquela realidade universalmente humana, cujas teses situam o sagrado na esfera do apartado, do afastado da realidade adjacente. De facto, o isolamento geográfico egípcio, ainda que com uma contínua e progressiva abertura e influência ao/do exterior, terá contribuído decisivamente para o estabelecimento das características civilizacionais daquele povo. Será precipitado tomarmos o espaço egípcio como um imenso *ḏsr*: uma geografia específica, particular, distinta das demais? Com efeito, o espaço (sagrado) egípcio é aquele que é reconhecido como elemento fundamental da construção do si-próprio, da habitação do quotidiano, da edificação antropológica do dia-a-dia: um espaço sentido e narrado como absolutamente “nosso”; um espaço amado porque fruto do “Centro”-berço do universo.

Sabemos que a viagem que aqui protagonizámos foi rasante e que tocou territórios bem mais amplos do que o espaço sagrado. Não cremos, contudo, ter sido insinceros a este nível, dado que dissemos na introdução do nosso trabalho que o espaço é um convite a um “sobrevoo civilizacional”. Podemos assim ter pecado por parcimónia mas não por desonestidade intelectual. Estamos também cientes da necessidade de segmentar a realidade civilizacional egípcia, geográfica e cronologicamente, por forma a que as especificidades das diferentes leituras do espaço sagrado, no espaço e no

⁵⁶⁰ Aponte-se, no entanto, a excepção da caverna donde brota a inundação, textualmente apelidada de “*tpḥ.t ḏsr.t*” (veja-se 2.1).

tempo, sejam aquilatadas. Reiteramos pois o apelo a que este tema seja alvo de estudos sistemáticos e com um recorte maior no respeitante ao objecto de análise.

Simultaneamente diferente e igual a todos os restantes, o homem egípcio concebeu e arquitectou um entendimento cósmico devedor do seu espaço. O Egípcio habitava, percepcionava e experienciava um contexto: não vagueava num imenso nada. Vivendo num espaço que sentia como seu, o homem nilótico revestiu-o de uma sacralidade intrínseca, sendo o sagrado uma característica estruturante do devir histórico do seu povo, como resulta da leitura dos textos por si produzidos. Foi este processo que aqui procurámos pensar e descrever: um movimento, de apreensão difícil e complexa, tão palpável e material quanto sensorial e poético. Será a vida humana possível sem poesia?

Por ventura falhámos. Temos hoje muito mais perguntas do que quando principiámos este percurso. Mas não serão o erro e a pergunta os verdadeiros impulsionadores do movimento científico e académico? O caminho é longo e as possibilidades infinitas.

Queremos tentar outra vez. Queremos falhar muito mais.

Queremos falhar muito melhor.

FONTES

ALLEN, J.P., *Middle Egyptian Literature. Eight Literary Works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Freiburg & Göttingen, Universitätsverlag Freiburg Schweiz & Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1999.

BARGUET, P., *La Stèle de la Famine à Séhel*, Le Caire, IFAO, 1953.

_____, *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Ed. Du Cerf, 1986.

_____, *Le livre des morts des anciens égyptiens*, Paris, Ed. Du Cerf, 1986.

BARUCQ, A.; DAUMAS, F., *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980.

FAULKNER, R.O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, New York, Oxford University Press, 1998.

FOSTER, J., *Hymns, Prayers and Songs: An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*. Scholars Press, 1995.

GUILHOU, N., *La Vieillesse des Dieux*, Montpellier, Publications de la Recherche – Université de Montpellier, 1989.

HERODOTUS, *Histories*, Vol.I. Books I-II, The Loeb Classical Library, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1975.

LICHTEIM, M., *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975.

_____, *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1976.

_____, *Ancient Egyptian Literature. Volume III: The Late Period*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1980.

LOPES, M.H.T., *O Livro dos Mortos do Antigo Egipto*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991.

PLUTARCH, *Moralia*, Volume V, The Loeb Classical Library, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1999, p.93.

PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1969.

SMITH, M., *The Carlsberg Papyri 5. On the Primaeval Ocean*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies, University of Copenhagen-Museum Tusculanum Press, 2002.

VAN DER PLAS, D., *L'Hymne à la crue du Nil*, Leiden, NINO, 1986.
VERNUS, P., *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Arles, Actes du Sud, 2010.

BIBLIOGRAFIA

Obras Gerais

Monografias

AAVV, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1989.

ABULAFIA, D., *The Great Sea: a Human History of Mediterranean*, London, Allen Lane, 2011.

ARAÚJO, L. M., *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.

ASSMANN, J., *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Freiburg/Göttingen, OBO 51, 1983

_____, *Mâat, L'Égypte Pharaonique et l'idée de Justice Sociale*, s.l., Julliard, 1989.

_____, *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2001.

_____, *The mind of Egypt*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2003.

AUFÈRE, S., GALVIN, J.-CL., GOYON, J.-CL., *L'Égypte Restituée*, vols. I-II, Paris, Ed. Errance, 1991-1994.

BACHELARD, G., *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Conti, 1942.

_____, *La terre et les rêveries du repôs: essai sur les images de l'intimité*, Paris, Librairie José Conti, 1948.

_____, *La terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, Paris, Librairie José Conti, 1948.

_____, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957.

BAINES, J., *High culture and experience in Ancient Egypt*, Bristol, Equinox, 2013.

BIANCHI, U., *Teogonie et cosmogonie*, Roma, Editrice Studium, 1960.

- BRAUDEL, F. (ed.), *O Mediterrâneo – o espaço e a história*, Lisboa, Teorema, 1987.
- _____, *O Mediterrâneo – os Homens e a Herança*, Lisboa, Teorema, 1987.
- BONNAMY, Y., *Dictionnaire des Hiéroglyphes*, s.l., Actes Sud, 2013.
- BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1981.
- BOYLAN, P., *Thot. The Hermes of Egypt*, Chicago, Ares Publishers Inc, 1922.
- CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, col. “Folio/Essais”, 1988.
- CARREIRA, J.N., *Estudos de cultura Pré-clássica*, Lisboa, Editorial Presença, 1985.
- _____, *Mito, mundo e monoteísmo. Intuições-mestras de altas culturas antigas*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1994.
- _____, *Filosofia antes dos Gregos*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1994.
- CARPENTIER, L., LEBRUN, F., *Histoire de la Méditerranée*, Seuil, Paris, 2001.
- CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques – 2. La pensée mythique*, Paris, Les Éditions de Minuit, s.d., Bordeaux, Musée d'Aquitaine, 1992.
- _____, *Linguagem, Mito e Religião*, Porto, RÉ-S-Editora, s.d.
- CAUQUELIN, A., *L'invention du paysage*, Paris, PUF, 2000.
- _____, *Le site et le paysage*, Paris, PUF, 2007.
- CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A., *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/ Jupiter, 1982.
- CLARK, R. T. R., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London, Thames and Hudson, 1978.
- COHN, N., *Cosmos, Caos and the World to come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven and London, Yale University Press, 1999.
- DUNAND, F., ZIVIE-COCHE, C., *Dieux et hommes en Egypte. 3000 av.J.-C.-395 apr. J.-C.*, Anthropologie religieuse, Paris, Arman Collin Éditeur, 1991.
- ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1977.
- _____, *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*, Lisboa, Edições 70, 1978.
- _____, *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70, 1989.
- _____, *O Sagrado e o Profano*, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, 1992.

- ENGLUND, G. (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians – Cognitive Structures and Popular Expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensies, 1989.
- ERMAN, A., GRAPOW, H. (eds.), *Wörterbuch der Ägyptische Sprache*, Vols. I-VI, Berlin, Akademie-Verlag, 1926-1971.
- FAULKNER, R.O., *The papyrus Brember-Rhınd*, BAe III, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1933.
- FRANCO, I., *Nouveau Dictionnaire de Mythologie Egyptienne*, Paris, Éditions Pygmalion/Gérard Watelet, 1999.
- GRANDET, P., *Hymnes de la religion d'Aton*, Éditions du Seuil, s.l., 1995.
- GRIMAL, N., *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988.
- GUNDLACH, R., ROCHHOLZ, M. (ed.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion, und Programm*, Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992, Hildesheimer ägyptologische Beiträge, 37, Hildesheim, Gerstenberg, 1994.
- HAMILTON, V., MOSER, B., *In the Beginning: Creation Stories From Around the World*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1988.
- HORNUNG, E., *Les dieux de l'Égypte – Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986.
- _____, *L'Esprit du temps des Pharaons*, Paris, Philioe Éditeur / Éditions du Félin, 1996.
- JAMES, E. O., *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Payot, 1960.
- KAHL, J., “Ra is my Lord”. *Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of the Egyptian History*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 2007.
- KEMP, B., *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, New York, Routledge, 1988.
- LEITZ, C. (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 8 vols, Orientalia Lovaniensia Analecta 110–16, 129, Leuven, Peeters, 2002-2003.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Mito e Significado*, Coleção “Perspectivas do Homem”, Lisboa, Edições 70, 1978.
- _____, *Des symboles et leurs doubles*, Paris, Plon, 1989.
- LOPES, M.H.T., BARATA, F.T., *Sentir o Espaço – Do Silêncio da Terra à Sedução do Mar*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- MAUSS, M., *Oeuvres I – Les fonctions sociales du sacré*, Collection “Le Sens Commun”, Paris, Les Éditions de Minut, 1968.
- MEEKS, D., FAVARD-MEEKS, C., *La vie quotidienne des dieux en Égypte*, Monaco,

Éditions du Rocher, 1986.

MORENZ, S., *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot, 1977.

OTTO, R., *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1992.

PEREIRA, R., *Gramática fundamental de egípcio hieroglífico – para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de 3000 a 1300 a.C.)*, Lisboa, Chiado Editora, 2014.

POSENER, G., SAUNERON, S., YOYOTTE, J. (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970.

POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.

QUIRKE, S., *Ancient Egyptian Religion*, London, British Museum Press, 1992.

_____, *The cult of Ra. Sun-worship in Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2001.

REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 volumes, New York, Oxford University Press, 2001.

REYMOND, E.A.E., *The Mythological Origin of the Egyptian Temple*, Manchester, Manchester University Press, 1969.

RIES, J., *L'homme et le sacré*, Paris, Éditions Du Cerf, 2009.

SADEK, A.I., *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1987.

SALES, J. das C., *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egito Antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.

SELLERS, J.B., *The death of gods in ancient Egypt. An essay on Egyptian religion and the frame of time*, London, Penguin Books, 1992.

SERTILLANGES, A-D., *L'idée de creation et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945.

SHAFFER, B.E. (ed.), *Religion in ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1991.

SHAW, I., *The Oxford history of Ancient Egypt*, London, Oxford University Press, 2000.

_____, *The Egyptian Myths. A Guide to the Ancient Gods and Legends*, London, Thames & Hudson, 2014.

SHAW, I., NICHOLSON, P., *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995.

SMITH, A. T., BROOKES, A. (ed.), *Holy Ground: Theoretical Issues Relating to the Landscape and Material Culture of Ritual Space Objects (Papers from a session held at*

- the *Theoretical Archaeology Group conference, Cardiff 1999*), British Archaeological Reports International Series 956, Oxford, Archaeopress, 2001.
- TAVARES, A.A., *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- TEETER, E., *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- TILLEY, C., *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths, and Monuments*, Explorations in Anthropology, Oxford, Berg Publishers, 1994.
- TOBIN, V.A., *Theological Principles of Egyptian Religion*, New York, Berna, Frankfurt, Paris, Peter Lang, 1989.
- TRAUNECKER, C., *Les dieux de l'Égypte*, Paris, P.U.F., 1992.
- TUAN, Y-F., *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1977.
- VAN DER LEEUW, G., *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948.
- VERNUS, P., *Essais sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharonique*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1995.
- VERNUS, P., LESSING, E., *Dieux de l'Égypte*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1998.
- VERNUS, P., YOYOTE, J., *Dictionnaire des pharaons*, Paris, Éditions Noësis, 1996.
- WILKINSON, R., *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London, Thames & Hudson, 1999.
- _____, *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.

Artigos

- ASSMANN, J., "Schöpfung" in *LÄ V*, Wiesbaden, Harrossowitz, 1984, pp.677-690.
- _____, "State and Religion in the New Kingdom" in SIMPSON, W.K. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Connecticut, 1989, pp.68-78.
- BENDER, B., "Time and Landscape." in *Current Anthropology*, 43, S103–S111, 2002.
- BELLINGER, G.J., "Égyptienne (religion)" in *Encyclopédie des religions*, s.l, Pochothèque, 2000, p.272.
- BRUNOTTE, E., "Kultlandschaft" in BRUNOTTE, E. (ed.), *Lexikon der Geographie in*

vier Bänden, Vol. 2: Gast bis Ökol, Heidelberg/Berlin, Spektrum Akademischer Verlag, 2002, p.283.

_____, “Landschaft” in BRUNOTTE, E. (ed.), *Lexikon der Geographie in vier Bänden*, Vol. 2: Gast bis Ökol, Heidelberg/Berlin, Spektrum Akademischer Verlag, 2002, pp.304–305.

BORGEAUD, P., “Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept “opérateur” en histoire des religions” in *Revue de l’histoire des religions*, tomo 211 n°4, 1994, pp.387-418.

BOURDIEU, P., “Le corps et le sacré” in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 104, 1994, p.2.

BUREAU, R., “Ethnologie Religieuse” in POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des Religions*, Paris, P.U.F., 1984, pp.539-541.

COURTAS, R., ISAMBERT, F.-A., “La Notion du “sacré”. Bibliographie thématique” in *Archives de sciences sociales des religions*, n°44/1, 1977, pp.119-138.

DARVILL, T., “The Historic Environment, Historic Landscapes, and Space-Time-Action Models in Landscape Archaeology.” in UCKO, P.J., LAYTON, R., *The Archaeology and Anthropology of Landscape: Shaping Your Landscape, One World Archaeology*, 30, London and New York, Routledge, 1999, pp. 104–18.

DESPLAND, M., “Religion” in POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1984, pp.1421-1425.

DORIVAL, G, HAGGAG, M., LOPES, M.H.T., ZEGHAL-YAZIDI, S., “La Méditerranée antique – Une histoire d’inventions, de conflits et d’échanges” in HASSANI-IDRISSI, M. (dir.), *Méditerranée: Une histoire à partager*, Marseille-Provence, Bayard, 2013, pp.73-120.

ELIADE, M., “Mythe. Approche d’une définition” in BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des myhtologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Vol. II, Paris, Flammarion, 1981, pp.138-140.

GUNDLACH, R., “Temples” in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, New York, Oxford University Press, 2001, pp.363-379.

LADRIÈRE, J., “Aproches philosophiques de la création” in DEROUSSEAU, L. (dir.), *La création dans l’Orient ancien. Congrès de l’ACFEB. Lille (1985)*, Paris, Cerf, 1987, pp.13-38.

LAYTON, R., UCKO, P., “Introduction: Gazing on the Landscape and Encountering the Environment.” in LAYTON, R., UCKO, P. (ed.), *The Archaeology and*

- Anthropology of Landscape*, London and New York, Routledge, pp. 1–20.
- LALLEMAND, S., “Cosmologia, Cosmogonia” in AUGÉ, M. (dir.), *A Construção do Mundo. Religião, Representações, Ideologia*, Lisboa, Edições 70, 1978, pp.27-42.
- LONG, C.H., “Cosmogony” in ELIADE, M. (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.4, New York, McMillan Publishing Company, 1987, pp.94-100.
- MOTA, G., “The Mediterranean Between Myth and History” in *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 1, 2010, pp.7-25.
- RIES, J., “Homo religiosus” in POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1984, pp.722-727.
- _____, “”Homo religiosus” et le sacré” in POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, P.U.F., 1984, pp.1488-1490.
- SALES, J. das C., “Modelos de Organização do Panteão Egípcio – a Classificação Numérica” in SALES, J. das C., *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp.169-206.
- THÉRY, H., “Marche” in BRUNET, R., FERRAS, R., THÉRY, H., *Les Mots de la Géographie – dictionnaire critique*, s.l., Reclus – La Documentation Française, 1993, p.318 ss.
- VAN DOMMELEN, P., “Exploring Everyday Places and Cosmologies” in KNAPP, A.B., ASHMORE, W. (eds.), *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, Great Britain, Blackwell Publishers, 1999, pp.277-285.
- VERNUS, P., “Le dieu personnel dans l’Egypte Pharaonique” in *Colloque de la Société Ernst Renan*, Orsay, 1977, pp.143-157.
- VIDAL, J., “Mythe” in POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des Religions*, Paris, P.U.F., 1984, pp.1169-1173.

Obras Específicas

Monografias

- ALLEN, J., *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts*, New Haven, Yale University, 1988.
- ALMEIDA, A.C.A. de, *No Infinito, no Magma, na Escuridão e no Movimento. Em torno da concepção cosmogónica de Hermópolis*, Dissertação de Mestrado em História

- Egiptologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas-Universidade Nova de Lisboa, 2008 [texto policopiado].
- BAINES, J.; MÁLEK, J. *Cultural Atlas of Ancient Egypt*, New York, Checkmark Books, 2000.
- BESANÇON, J., *L'homme et le Nil*, Paris, Gallimard, 1957.
- BICKEL, S., *La Cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire*, Friburg-Göttingen, Éd. Universitaires, 1994.
- BICKEL, S., MATHIEU, B. (éds.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Le Caire, 2008.
- BONNEAU, D., *La crue du Nil, divinité égyptienne a travers mille ans d'histoire (1332 av-641 ap. J.-C.)*, Études et Commentaires, 52, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964.
- DORMAN, P.F., BYRAN, B.M., *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007.
- FINNESTAD, R.B., *Image of the World and Symbol of the Creator: On the Cosmological and Iconographical Values of the Temples of Edfu*, Coleção *Studies in Oriental Religions*, no10, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1985
- FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods – A Study of Ancient Near Eastern Religion as the integration of Society and Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- FROOD, E., RANJA, R., (ed.), *Redifining the Sacred: Religious Architecture and Text in the Near East and Egypt 1000 BC – AD 300*, Oxford, Brepols Publishers, 2014.
- HORDEN, P. J., *Religious Conceptions and the World of Nature in Ancient Egypt*, Tese de Doutoramento apresentada à McMaster University, Ontario, 1972 [texto policopiado].
- HOFFMEIER, J.K., *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt: The Term DSR, with Special Reference to Dynasties I–XX*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 59, Freiburg, Universitätsverlag, 1985.
- KEES, H., *Ancient Egypt – A cultural Topography*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- LOPES, M. H. T., *O homem egípcio e a sua integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989.
- LOPRIENO, A., *Topos und Mimesis: Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden, Otto Harrossowitz, 1988.
- MAYSTRE, C., PIANKOFF, A., *Livre des Portes*, Mémoires de l'IFAO 74, Le Caire,

IFAO, 1946.

MORET, A., *The Nile and the Egyptian Civilization*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972.

SANDARS, N.K., *The Sea Peoples: Warriors of the Ancient Mediterranean, 1250-1150 BC*, Ancient People and Places, London, Thames and Hudson, 1978.

SAUNERON, S., *Les fêtes religieuses d'Esna*, Le Caire, IFAO, 1962.

SCHWEIZER, A., *The sungod's journey through the Netherworld. Reading the Ancient Egyptian Amduat*, Ithaca/ London, Cornell University Press, 2010.

SNAPE, S., *Sacred Landscapes in Ancient Egypt*, London, Bloomsbury Academic, 2014.

OSTIGARD, T., *Horus' Eye and Osiris' Efflux: The Egyptian Civilisation of Inundation ca. 3000-2000 BCE*. BAR International Series 2228, Oxford, 2011.

VELDE, H., *Seth, god of confusion*, Leiden, Brill, 1967.

Artigos

AGUT-LABORDÈRE, D., "Créer la Route – Le Canal des Pharaons entre la Mer Rouge et la Méditerranée" in *Revue Égypte* 75, pp.61-66.

_____, "The Saite Period: The Emergence of a Mediterranean Power" in GARCÍA, J.C.M., *Ancient Egyptian Administration*, Leiden & Boston, Brill, 2013, pp.965-1027.

ALLEN, J., "The Cosmology of the Pyramid Texts" in AAVV, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp.1-26.

ASSMANN, J., "Nilhymnus" in *L.Ä. IV*, Wiesbaden, Harrossowitz, 1982, pp.492-494.

BERLANDINI, J., "Cosmogonie (en Égypte)" in POUPARD, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1984, p.327.

BICKEL, S., "Creative and Destructive Waters" in AMENTA, A., LUISELLI, M.M., SORDI, M.N. (eds.), *L'acqua nell'antico Egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento: proceedings of the first International conference for young egyptologists: Italy, Chianciano Terme, October 15-18, 2003*, Roma, L'Erma di Brestschneider, 2005, pp.191-200.

BAUCHHUBER C., "Sea Peoples" in BAGNALL, R.S., BRODERSEN, K., CHAMPION, C.B., ERSKINE, A., HUEBNER, S. (eds.), *Wiley-Blackwell*

Encyclopedia of Ancient History, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012
[http://onlinelibrary.wiley.com/store/10.1002/9781444338386/asset/homepages/sea_peoples.pdf;jsessionid=73BDF4E217C9F4FB2FC9149440CD9DDD.f04t02?v=1&s=d35b135203cc94f7e50d8b5fbc24d316f6b20e99, consultado entre 1.05.2015 e 1.06.2015]

BERLANDINI, J., “Cosmogonie (en Égypte)” in POUPARD, D. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p.327.

BIANCHI, U., “Demiurge” in ELIADE, M. (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.4, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, pp.279-282.

BLEEKER, C.J., “L’idée de l’ordre cosmique dans l’ancienne Egypte” in *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuse*, 2-3, 1962, pp.193-200.

BRYAN, B. M., “Designing the Cosmos: Temples and Temple Decoration.” in KOZLOFF, A.P., BYRAN, B.M. (ed.), *Egypt’s Dazzling Sun: Amenhotep III and His World*, Cleveland, Cleveland Museum of Art and Indiana University Press, 1992.

BONNEAU, D., “Les fêtes de la crue du Nil” in *RdE* 23, 1971, pp.49-65.

BONHÊME, M.-A., “Les eaux rituelles en Égypte Pharaonique” in *Archéo-Nil*, 5, 1995, pp.129-139.

BUCK, A. de, “On the meaning of the name Hapy” in *Orientali Neerlandica*, Leyde, 1948, pp.1-22.

BUTZER, K. W., “Nile” in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, New York, Oxford University Press, 2001, pp.543-551.

_____, “Desert Environments” in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press, vol. 1, , 2001, pp.385-389.

CARREIRA, J.N., “Criação” in ARAÚJO, L.M. de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp.248-251.

_____, “Hermopolitan Traditions in Philo Byblius’ Phoenician History” in *Cadmo*, 1, Lisboa, Instituto Oriental da FLUL- Edições Cosmos, 1991, pp.31-44.

CLARK, C.R., “The Sacred Ibis” in *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, Vol.13, nº5, 1955, pp.181-184.

COOPER, J.P., “Egypt’s Nile-Red Sea Canals: Chronology, Location, Seasonality and Function” in BLUE, L., COOPER, J.P., THOMAS, R., WHITEWRIGHT, J. (eds.), *Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV, held at the University of Southampton, September 2008*, Society for Arabian Studies Monographs 8, British Archaeological Reports S2052, Oxford, Archaeopress, 2009, pp.195 – 209.

DERCHAIN, P., "Kosmogonie" in *L.Ä.* III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, pp.747-756.

_____, "Cosmogonie. En Égypte pharaonique" in BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Vol. I, Paris, Flammarion, 1981, pp.224-227.

_____, "Anthropologie. Égypte pharaonique" in BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Vol. I, Paris, Flammarion, 1981, pp.46-50.

DUHARD, A., "Quand les Égyptiens naviguaient sur la Mer Rouge" in *Archéologia*, n° 397, pp.52-59.

FOSTER, J.L., "Thought couplets in Khety's "Hymn to the inundation" in *JNES* 34, 1975, pp.1-29.

GABOLDE, M., "L'inondation sur les pieds d'Amon" in *BIFAO* 95, 1995, pp.235-258.

GITTON, M., "La création du monde dans les textes égyptiens" in AAVV, *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien* (Supplément au Cahier Évangile 64), Paris, Service Biblique Évangile et Vie-Éditions du Cerf, Jun. 1988, pp.78-91.

_____, "La Cosmologie Égyptienne" in AAVV, *Histoire des Ideologies: les mondes divins jusqu'au VIIIe siècle de notre ère*, Paris, Hachette, 1978.

GOEDICKE, H., "In ovo" in *Hathor. Estudos de Egiptologia*, n°3, 1991, pp.63-70.

GORDON, A., "Foreigns" in REDFORD D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press, vol.1, 2001, pp.544-548.

GRAPOW, H., "Die Welt vor der Schöpfung" in *ZÄS* 67, 1931, pp.34-38.

GRIMAL, N., "L'eau en Égypte ancienne" in JOUANNA, J., TOUBERT, P., ZINK, M. (eds.), *Colloque L'eau en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen Âge – Actes*, Paris, Diffusion de Boccard, 2012, pp.15-33.

GUILHOU, N., "Temps du récit et temps du mythe. Des conceptions égyptiennes du temps à travers le Livre de la Vache Céleste" in *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, Université de Montpellier, 1984, pp.87-93.

HAIKAL, F., "L'eau dans les métaphores et idiomes égyptiens" in MENU, B. (ed.), *Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne*, Cairo, IFAO, 1994, pp.205-211.

IKRAM, S., "Wanderers in the Desert: The North Oasis Survey's Exploration of the Darb 'Ain Amur" in BAGNAL, R.S., DAVOLI, P., HOPE, C.A. (eds.), *The Oasis*

Papers 6. Proceedings of the International Conference of the Dakhleh Oasis Project, Oxford and Oakville, Oxbow Books, 2012, pp.9-18.

KÁKOSY, L., “Probleme der Ägyptischen Kosmogonien der Ptolemaer und Romerzeit” in AAVV, *Hommages à François Daumas*, II, Montpellier, Université de Montpellier, 1986, pp.429-434.

KILIAN, R., “Gen. I,2 und die Urgötter von Hermopolis” in *VT (Vetus Testamentum)*, vol.16-Fasc.4, Brill, 1966, pp.420-438.

KOENIG, Y., “L’eau et la magie” in MENU, B. (ed.), *Les Problèmes Institutionnels de l’eau en Egypte et dans l’Antiquité méditerranéenne*, Cairo, IFAO, 1994, pp.239-248.

LAZARIDIS, N., “Amun-Ra, lord of the sky: A deity for travellers of the western desert” in *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 2015, pp.43-60.

LESKO, “Ancient Egyptian Cosmogonies & Cosmology” in *Religion in Ancient Egypt – Gods, Myths and Personal Practice*, s.l., Ithaca & London, 1991, pp.88-122.

LOPES, M.H.T., “O Mito de Osíris: Análise de um Mito Fundador” in *Hathor 2*, 1990, pp.

_____, “Da Leitura do espaço à interiorização da sua mensagem – a construção de uma civilização” in LOPES, M.H.T., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Ed. Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003, pp. 41 – 47.

_____, “The Mediterranean Sea: the language of history” in *Cahiers de la Méditerranée*, 80, 2010, pp.11-16.

_____, “The Mediterranean and the Voices Transported by Time” in GOFFREDO, S., DUBINSKY, Z. (ed.), *The Mediterranean Sea: Its history and present challenges*, Dordrecht, Springer, 2014, pp.553-557.

_____, “Projecto Apriés (Mênfis/Kom Tuman): Contributos para uma Compreensão da Alteração das Rotas Tradicionais do Imperialismo Egípcio” (no prelo)

MATHIEU, B., “Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte” in *Hommages à François Daumas* Vol. II, Montpellier, 1986, pp.499-509.

MCBRIDE, D.R., “Nun” in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, New York, Oxford University Press, 2001, pp.557-558.

MCCAIN, B., “Cosmogony (Late to Ptolemaic and Roman Periods)” in DIELEMAN, J., WENDRICH, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles [https://escholarship.org/uc/item/8tf3j2qq, consultado entre 1.07.2015 e 1.08.2015]

MEEKS, D., “La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne” in

- GASSE, A., SERVAJEAN, F., THIERS, C. (eds.), *Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier III*, Montpellier, Cahiers "Égypte Nilotique et Méditerranéenne", , 2012, pp.517-543.
- MORGENSTEIN, M., REDMOUNT, C. A., "Land and Soil" in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2, New York, Oxford University Press, 2001, pp.554-555.
- MUMFORD, G.D., "Mediterranean Area" in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2, New York, Oxford University Press, 2001, pp.358-367.
- RICHARDS, J., "Conceptual Landscapes in the Nile Valley." in ASHMORE, W., KNAPP, A. B. (ed.), *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, Great Britain, Blackwell Publishers, 1999, pp.83-100.
- ROEDER, G., "Die Kosmogonie von Hermopolis" in *Egyptian Religion*, 1, 1933, pp.1-27.
- SALES, J. das C., "Concepção e Percepção de Tempo e de Temporalidade no Egípto Antigo" Separata *CULTURA – Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. XXIII (2ª série), Lisboa, Centro de História da Cultura, 2006.
- SAUNERON, S., "Un thème littéraire de l'Antiquité classique: le Nil et la pluie" in *BIFAO*, 51, 1952, pp.41-48.
- SAUNERON, S., YOYOTTE, "La Naissance du Monde Selon L'Égypte Ancienne" in AAVV, *La Naissance du Monde*, col. S Or 1, Paris, Ed. du Seuil, 1959, pp.17-87.
- SCÄFER, H., "Die Auswanderung der Krieger unter Psammetich I. und der Sold – neraufstand in Elephantine unter Apries in *Klio IV*, pp.152-163.
- SMITH, S.T., "Race" in REDFORD D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press, vol.3, 2001, pp.111-116.
- OSTIGARD, T., "The Egyptian Civilization and the Sun Cult in a Water Perspective" in OSTRENG, W. (ed.), *Transference. Interdisciplinary Communications*, Oslo, Centre for Advanced Study, 2008/2009 [http://www.cas.uio.no/Publications/Seminar/0809Oestigaard.pdf consultado entre 1.02.2015 e 1.03.2015]
- PÉREZ-ACCINO, J.R., "Texto literario y territorio geográfico: Lealtad y espacio en Sinuhé" in *TdE*, 5/2, 2009, pp.169-177.
- SALES, J. das C., "Nun" in ARAÚJO, L.M. de (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp.632-633.

SETHE, K., "Amun und die acht, Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs" in *APAW, Phil-hist.Kl.*, 4, Berlin, 1929.

TALLET, P., "The Red Sea in Pharaonic Egypt. Assessment and Prospects" in TALLET, P., MAHFOUZ, E-S., *The Red Sea in Pharaonic Times. Recent Discoveries along the Red Sea Coast – Proceedings of the Colloquium held in Cairo/Ayn Soukhna 11th-12th January 2009*, IFAO, Cairo, BdE 1555, 2012, pp.171-173.

TALLET, P., MAROUARD, G., "The Harbour of Khufu on the Red Sea Coast at Wadi al-Jarf, Egypt" in *Near Eastern Archeology*, 77:1, 2014, pp.4-14.

TOBIN, V.A., "Creation Myths" in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol.2, New York, Oxford University Press, 2001, pp.469-472.

TOMBER, R., "From the Roman Red Sea to beyond the Empire: Egyptian ports and their trading partners" in *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 18, 2012, pp.201-215.

ULMANN, M., "Thebes: Origins of a Ritual Landscape" in DORMAN, P.F., BYRAN, B.M. (eds.), *Sacred Space and Sacred Functions in Ancient Thebes*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007, pp.3-25.

VAN DER PLAS, D., "Nile Hymns" in REDFORD, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, New York, Oxford University Press, 2001, pp.143-145.

VANDERSLEYEN, C., "Ym désignant l'eau de l'inondation" in BACS, T.A. (ed.), *A Tribute to Excellence*, Budapest, Université Loránd Eötvös, 2002, pp.473-475.

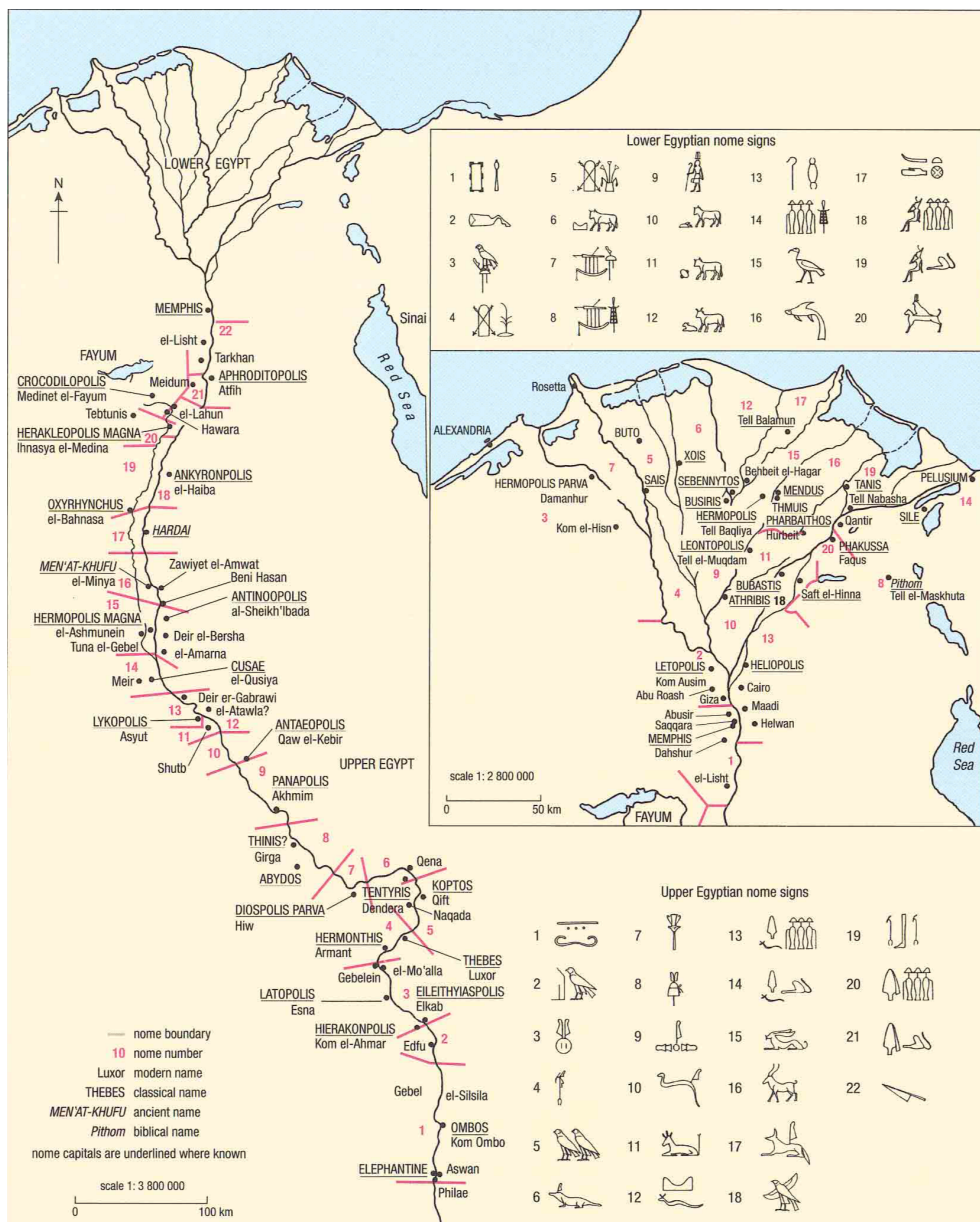
VON LIEVEN, A. "Seth ist im Recht, Osiris ist im Unrecht! Sethkultorte und ihre Version des Osiris-Mythos" in *ZÄS* 133, 2006, pp.141-150.

WILLEMS, H., "High and low Niles: A natural phenomenon and its mythological interpretation according to Plutarch, *De Iside et Osiride* 38 and Coffin Texts Spell 168" in *JEA* 100, 2014, pp.488-493.

ANEXOS

I – Mapas

1 – Mapa do Egito onde se apresenta os nomes das suas principais cidades bem como os 44 nomos do Egito, com o respectivo símbolo



(Fonte: SHAW, I., NICHOLSON, P., *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995, p.6)

2 – Mapa do Médio Oriente Antigo: Egito, Ásia Ocidental e Região Mediterrânica



(Fonte: *Idem*, p.7)

II – Fontes Textuais

Nota Breve: Os negritos são da nossa autoria

1 – *Textos das Pirâmides*

1.1. *T.P. 366*

“Your two sisters Isis and Nephthys have come to you, they make you sane, you greatly black in your name of the Great Black Wall, **greatly green in your name of the Great Green. Look, you have become great and enclosed as the Great Continuousness. Look, you have become encircled and round, as the circuit that surrounds the External Isles.**

Look, you have become round and big, as he who surrounds the Big-Waters-that-Perish.”

(Tradução gentilmente cedida pela Professora Doutora Joanna Popielska-Grzybowska)

1.2. *T.P. 486*

“Hail to you, waters that Shu brought about and two begetters raised, in which Geb cleansed his limbs when minds were permeated with awe and hearts were permeated with viciousness!

I was born in Nu when the sky had not yet come into being, when the Earth had not yet come into being, when the establishment (of the world) had not yet come into being, when disorder had not yet come into being, when the awe that came into being for the eye of Horus had come into being.

Pepi is [the unique one of] that great body that was born formerly in Heliopolis...”

(Tradução gentilmente cedida pela Professora Doutora Joanna Popielska-Grzybowska)

1.3. *T.P. 592*

“**O Geb, son of Shu**, this is Osiris the King; may your mother’s heart quiver over you in

your name of Geb, **for you are the eldest son of Shu, his first-born.**

O Geb, this is Osiris the King; care for him, make complete(?) [what appertains to him] for you are the sole great god. **Atum has given you his heritage, he has given to you the assembled Ennead,** and Atum himself is with them, whom his eldest twin children joined to you; **he sees you powerful, with your heart proud and yourself able(?) in your name of ‘Clever(?) Mouth’, chiefest of the gods, you standing on the earth that you may govern at the head of the Ennead.** Your fathers and your mothers are pre-eminent among them, for you are mightier than any god (...).

(...)

May you have power over the Ennead and all the gods, may you have power and drive away all ill from Osiris the King; may you not allow it to come again against him in your name of Horus who does not repeat the work, for you are the essence of all the gods. **Fetch them to yourself, take them, nourish them, nourish [Osiris] the King, for you are a god having power over all gods (...)**”

(Fonte: FAULKNER, R.O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, New York, Oxford University Press, 1998, p.243).

1.4. *T.P.* 685

“The waters of life in the sky have come, the waters of life in the Earth have come. The sky has been alight for you, the Earth has quivered for you, before the birth of the god.

The two mountains have been separated: the god has come into being, the god has power in his body. The two mountains have been separated: this Pepi Neferkara has come into being, this Pepi Neferkara has power in his body.

Beware, this Pepi Neferkara, his feet shall be kissed by the pure waters that exist by Atum, that the phallus of Shu made and the vulva of Tefnut brought into being.

They have come having for you the pure waters from their father, that they may cleanse you, that they may purify you with natron, Pepi Neferkara. You shall sustain the sky with your hand and set down the Earth with your foot. May the cool water be poured at the gate of this Pepi Neferkara and thus the face of every god will be washed. You shall wash your hands, Osiris; you shall wash your hands, Pepi Neferkara. You will become young, god, your third Peace-Commander. The fragrance of the

Begotten as Fitst Thing is on this Pepi Neferkara; the *benben* is in the residence of Sokar, the foreleg is in the house of Anubis.

Become sane, Pepi Neferkara! The shrine shall await the month be born. **The countryside will live and arourae will be made for them, that you may cultivate barley and cultivate emmer.**

This Pepi Neferkara will be bestowed with them forever.”

(Tradução gentilmente cedida pela Professora Doutora Joanna Popielska-Grzybowska)

2 – *Textos dos Sarcófagos*

2.1. *T.S. 77*

“Ce N. (que je suis) est l’âme de Chou qui était sur la flamme ardente qu’Atoum lança de sa main quand il se fit jouir; fut éjaculé celui qui est tombé de son ouverture. Il cracha N. (que je suis) en Chou et il l’éjecta en Tefnout, soeur de ce N. (que je suis), après lui, (elle) la grande primordiale, fille de Rê-Atoum, qui brille sur les dieux.”

(Fonte: BARGUET, P., *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Ed. Du Cerf, 1986, pp.468-469)

2.2. *T.S. 80*

“(…) Voici que j’étais seul avec le Magma, dans l’inertie. Je ne trouvais pas de lieu où me tenir debout, je ne trouvais pas de lieu où m’asseoir; n’était pas encore fondé Héliopolis où je serai (ensuite), n’était pas encore formé Ha (?) sur lequel je suis assis, je n’avais pas encore créé Nout qui est au-dessus de moi, la première corporation (de dieux) n’avait pas encore été mis au monde, l’Énnéade des dieux primordiaux n’était pas encore venu à l’existence, (car) ils étaient alors avec moi (…)”

Les faucons vivent d’oiseaux, les chacals de maraude, les porcs du désert, les hippopotames des marais, les hommes de Nepri, les crocodiles de poissons, les poissons de l’eau qui est dans le fleuve, conformément à l’ordre d’Atoum; mais

(moi) je les mène, je les fais vivre par cette mienne bouche, (moi) la vie qui est dans leurs narines, je conduis mon souffle dans leurs gorges; j'articule leurs têtes au moyen de ce Verbe-créateur qui est sur ma bouche, que m'a donné mon père Atoum et(?) qui sort de l'horizon oriental. Je fais vivre le gibier d'eau et les serpents qui sont sur le dos de Geb. N. (que je suis) est vraiment la Vie qui est en-dessous de Nout."

(Fonte: *Idem*, p.471; p.473)

2.3. T.S. 714

"Je suis Noun, l'unique qui n'a pas son égal. Je me suis transformé en (lui), la fois fameuse de mon immersion, quand je suis venu à l'existence. Je suis celui qui s'est envolé, et dont la forme est Celui-qui-encercle, Celui-qui-est-dans-son-oeuf. Je suis celui qui a commencé dans le Noun; vois, Hehou, je suis sorti; vois: je suis intact. **J'ai fait venir à l'existence mon corps grâce à mon pouvoir magique. Je suis celui qui s'est créé; je me suis constitué selon mon désir, à mon gré.** Ce qui est issu de moi est sous mon autorité: les larmes, c'est ce que j'ai créé chez celui qui est irrité contre moi, et la foule des aveugles est mon troupeau..."

(Fonte: *Idem*, p.462)

2.4. T.S. 1130

"(...) J'ai fait quatre bonnes actions dans le porche de l'horizon. J'ai créé les quatre vents afin que chacun puisse respirer dans la zone; ce fut une des actions. J'ai créé le grand flot (d'inondation) afin que le petit comme le Grand soient vigoureux; ce fut une des actions. J'ai créé tout homme conforme à son voisin, je ne les ai pas autorisés à commettre le mal, (mais) leurs coeurs ont contrevenu a ce que j'avais dit; ce fut une des actions. J'ai fait leurs coeurs s'abstiennent de ne pas penser à l'Occident, afin de faire les offrandes divines aux dieux des nomes; ce fut un des actions. **J'ai créé les dieux de ma sueur, et les hommes des larmes de mes yeux. (...)"**

(Fonte: *Idem*, pp.662-663)

3 – *Livro dos Mortos*

3.1. *L.M.* 17

“Ce sont mes paroles qui sont exprimées. J’étais la Totalité quand j’étais seul dans le Noun, et je suis Rê dans sa glorieuse apparition, quand il commence à gouverner ce qu’il a créé.

Qui est-ce? – C’est Rê. Qual il commence à gouverner ce qu’il a créé, c’est quand Rê commença d’apparaître en roi de ce qu’il a créé, **alors que les Soulèvements de Chou n’existaient pas encore; il était sur la colline qui est à Hermopolis**, et alors lui furent livrés les Enfants de la déchéance qui étaient à Hermopolis. (...)”

(Fonte: BARGUET, P., *Le livre des morts des anciens égyptiens*, Paris, Ed. Du Cerf, 1986, p.57)

3.2. *L.M.* 149

“Paroles dites par N.: “O cette butte de Kher-âha, qui arrête le Nil en amont de Dedou, **qui laisse repartir le Nil mesuré au boisseau, qui le dirige au bénéfice de la bouche de celui qui mange**, et qui donne les offrandes divines aux dieux et les offrandes funéraires aux bienheureux! **Ce serpent lui appartient, dans les deux cavernes d’Éléphantine à la porte du Nil**; il vient avec l’eau et il s’arrête à ce plateau de Kher-ahâ, auprès de son assemblée de dessus l’onde, jusqu’à ce qu’il soit vu au moment où il tempère (?) l’obscurité. Dieux de Kher-âha, assemblée de dessus l’onde, ouvrez-moi vos bassins, ouvrez-moi vos lacs, que je dispose de l’eau, que je me rassasie de l’onde, que je mange Nepri, que je me rassasie de vos aliments, que je me relève du dieu qui habite Kher-âha, **que vos offrandes soient préparées por moi qui suis pourvu des humeurs sorties d’Osiris et je ne sois détaché de lui, jamais.**” C’est fini favorablement.”

(Fonte: *Idem*, p.213)

3.3. *L.M.* 175

“(…) Paroles dites par l’Osiris N.: “O Atoum, comment se fait-il que je doive être amené dans un desert, qui n’a pas d’air, qui est très profound, très obscur, et tout à fait illimité?”

- “Tu y vivras dans la béatitude!”
- “Mais on ne peut y trouver de volupté!”
- “J’(y) ai mis la glorification au lieu d’eau, d’air et de volupté, et la béatitude au lieu de pain et de bière”, dit Atoum.
- “Et voir ton visage?”
- “Eh bien, je ne souffrirai pas que tu sois dans le besoin”.
- “Mais chaque dieu s’est réservé une place dans la barque des millions!”
- “Mais ta place appartient à ton fils Horus”, dit Atoum.
- “Alors, il pourra envoyer (en mission) les Grands?”
- “Eh bien, il commandera sur ton trône, car il héritera du trône dans l’Ile de l’Embrasement.”
- “Qu’il est donc réjouissant de voir son compagnon!”
- “Mon visage verra le visage du Maître de tout”.
- “Et qu’en est-il de ma durée de vie?”, dit-il.
- “Tu es destiné à des millions de millions d’années, une durée de vie de millions d’années. Mais moi, je détruirait tout ce que j’ai créé; ce pays reviendra à l’état de Noun, à l’état de flot, comme son premier état. Je suis ce qui restera, avec Osiris, quand je me serai transformé à nouveau en serpent, que les hommes ne peuvent pas connaître, que les dieux ne peuvent pas voir. (...)”

(Fonte: *Idem*, p.261)

4 – *Hino à inundação do Nilo*

I.

Salue à toi, Crue!

(Celle) qui jaillit de la terre, [qui vient] pour faire vivre l’Egypte.
Qui dissimule son image, ténèbres pendant le jour,
après que ses serviteurs ont chanté en son honneur.
Que inonde de la prairie que Rê a créée,
pour faire vivre tout [le jeune bétail]
Qui rassasie le pays montagneux qui est éloigné de l’eau:
ce qui descend du ciel est sa rosée.
L’aimée de Geb, qui apporte Népri,
[qui rend florissants] les métiers de Ptah.

II.

Seigneur des poissons. Tu conduis les oiseaux migrateurs vers le Sud;
il n’est pas un oiseau qui revienne pendant la période des vents chauds.
(Celle) qui crée l’orge et qui fait naître le blé amidonnier;
qui approvisionne richement les temples.
Lorsqu’elle tarde, alors le nez est bouché,
[alors] tout le monde est pauvre.
[Lorsqu’] on [amoin]drit [les gâteaux d’offrande des dieux],
alors des millions périssent parmi les hommes.

III.

(Celle) qui rend place rapace de telle sorte que le pays tout entier souffre;
grand et petit errent.
(Mais) [les hommes se rassemblent] lorsqu’elle s’approche,
lorsque Khnoum la créé.
Lorsqu’elle apparaît, alors le pays exulte,
alors tout le monde se réjouit.
[Chaque denture a commencé] à rire,
chaque dent est découverte.

IV.

Qui apporte la nourriture, qui est fertile en aliments;
qui crée [toutes ses bonnes choses].
[Maîtresse] de la frayeur, au parfum suave; (160)

on est content lorsqu'elle vient.
Qui fait naître les herbes pour le bétail;
qui fournit [à chaque dieu des victimes].
[Elle] est dans le monde souterrain; ciel et terre reposent sur ses étais;
qui prend possession des Deux Pays.
Qui remplit les magasins et qui élargit les greniers;
qui donne des possessions [aux pauvres].

V.

Qui fait pousser le bois de tout ce qu'on souhaite
il n'y a rien dont on marque.
Qui fait naître un bateau grâce à sa force;
[en pierre on] ne [peut] pas en construire.
[Qui prend possession] des montagens grâce à son flot,
sans qu'on la voie.
Qui travaille, sans être dirigée;
[qui nourrit en ca]chette.
Son lieu de séjour, on le connaît pas;
l'orifice de sa source, on ne le voit pas dans les écrits.

VI.

L'eau qui penetre dans les collines, [contre laquelle il] n'[existe] pas [de digue];
qui poursuit sa route sans qu'elle puisse être guidée.
Une groupe d'enfants l'accompagne;
on la salue comme roi.
[Dont le temps] est fixé, [qui vient à son temps],
[quand elle emplit la Haute et la Basse Egypte]
[L'eau issue d'elle est bue par tous les hommes];
[qui donne une surabondance] de ses bienfaits.

VII.

[Celui qui était affligé, sort dans la joie];
[chaque coeur se réjouit].
[Qui est enceinte de Sobek, qui enfante] le flot;

[l'ennéade qui est en elle est cachée].
[(Celle) qui crache (sur) la terre arable, qui arrose le champ];
[onguent pour le pays tout entier].
[Qui rend l'un riche], qui rend [l'autre] pauvre,
[il n'y a personne qui puisse lui faire un procès].
[Qui crée la satisfaction, qui ne peut pas être intimidée];
[celle à qui aucune frontière ne peut être imposée].

VIII. (161)

[Qui éclaire] ceux qui sortent dans [leur obscurité].
[au moyen de la graisse des boeufs].
[Tout ce qui a été réalisé est son règlement];
[il n'est pas une région qui puisse vivre sans] elle.
Qui revêt [les hommes du lin qu'elle a créé]:
[dont le travail est accompli par Hedjhotep].
[Avec l'huile de laquelle Chesmou a travaillé];
[dont Ptah]h saisit la salive].
[(Son règlement est exécuté (?))];
[les produits de tous les ouvriers sont fabriqués par elle].
[Tous les écrits contenant des paroles divines],
[elle (les) institue en Basse Egypte].

IX.

[Qui entre dans le monde inférieur, qui (de nouveau) apparaît [en haut];
[qui ouvre le monde souterrain, qui apparaît, issue de la région mystérieuse].
[Qui accable de telle sorte que la population est diminuée];
[elle tue lors d'une] année catastrophique (?).
[On regarde les misérables comme des femmes];
[tout le monde jette ses outils de côté].
[Il n'y a pas de fil pour les habits];
[il n'y a pas de vêtements] pour se vêtir.
[Les enfants des notables ne peuvent pas se maquiller];
[il n'y a pas de fard pour leur visage].
[La chevelure est tombée à cause de son mauvais état];

[personne ne peut s'oindre].

X.

(Celle) [qui établit la vérité] dans les coeurs des hommes,
 (car) [ils] racontent des mensonges apres qu'[ils] sont devenus pauvres.
[Qui se joint à la Grande Verte],
 lorsqu'il n'est pas exercé de controle le long de son [eau].
(Celle) que tous les dieux louent;
 [qui veille à ce que les oiseaux reviennent de leur pays].
[Il n'est personne] dont la main [tisse] de l'or;
 il n'est pas un homme qui s'enivre d'argent.
On ne mange pas de [vrai] lapis-lazuli;
 [l'orge est la base du bien-être]!

XI.

On commence à chanter à la [harpe] en ton honneur,
 à chanter (en battant la mesure) avec les mains.
[Un groupe] d'enfants [l']applaudit;
 on forme, en son honneur, une procession exultante.
Qui revient avec les objets précieux [qui embellissent le pays]; (162)
 [qui rafraîchit la couleur du corps] des hommes.
[Qui fait vivre les coeurs] des femmes enceintes;
 [qui souhaite une multitude de toutes sortes de bestiaux].

XII.

Lorsque tu apparais aux citadins affamés,
 ils [se rassaient alors] des produits [des champs].
[Chacun orne] son nez de fleurs de lotus.
 [toutes les choses sont disponibles en abondance] sur la terre.
[Toutes sortes] d'herbes [sont en possession de ses enfants],
 après qu'ils ont [oublié] de manger.
Le bien est répandu [dans les ru]les;
 ce pays tout entier [gambade].

XIII

[Enfle-toi, Crue], afin qu'on [t']apporte des offrandes,

afin qu'[on] immole [pour toi] des bovidés,

afin qu'[on t']apporte une grande hécatombe,

afin qu'[on] engraisse [pour toi des oiseaux].

[Qu'on capture pour elle des lions dans le désert];

qu'on la recompense des bienfaits.

Qu'on fasse à chaque dieu des offrandes,

[telles que celles que fait la Crue]:

encens et huile fine, bovidés aux longues cornes, bovidés aux courtes cornes et volailles
en holocauste,

(provenant) de la Crue, hors de l'orifice de sa source, la riche!

[Son nom, on ne le connaît pas dans le monde souterrain]:

les dieux ne peuvent pas le divulguer.

XIV.

O vous tous les hommes, [exaltez l'ennéade];

[ayez peur devant] l'effroi qu'il inspire.

Agissez pour son fils, le Maître Universel,

[qui fait verdir les Deux Rives].

[Sois verte alors tu viendras, sois verte alors tu viendras];

Crue, sois verte alors tu viendras!

Viens [vers l'Egypte] pour nourrir hommes et bétail,

de tes produits [champêtres].

[Sois verte alors tu viendras, sois verte alors tu viendras];

Crue, sois verte alors tu viendras!

(Fonte: VAN DER PLAS, D., *L'Hymne à la crue du Nil*, Leiden, NINO, 1986, pp.159-162; os sublinhados, da nossa autoria, correspondem aos excertos citados no corpo de texto da dissertação)

5 – *Estela da Fome 1-4*

“Il lui fut mandé: ce rescrit royal est pour te faire savoir que j’étais dans l’affliction sur mon grand trône, et que ceux qui sont dans le palais étaient dans la tristesse: **mon coeur était dans une très grande peine, car le Nil n’était pas venu à temps pendant une durée de sept ans.** Le grain était peu abondant, les graines étaient desséchées, tout ce qu’on avait à manger était en maigre quantité, chacun était frustré de son revenue. (...) l’enfant était en larmes; le jeune homme était abattu; les vieillards, leur coeur était triste (...). (Même) les courtisans étaient dans le besoin; et les temples étaient fermés, les sanctuaires étaient sous la poussière. **(Bref) tout ce qui existe était dans l’affliction**”

(Fonte: BARGUET, P. *La Stèle de la Famine à Séhel*, Le Caire, IFAO, 1953, p.15)

6 – *Diálogo de um Homem Desesperado com o seu Ba 47-49; 136-138*

**“I will drink water at the flood
and lift away dryness,
and you will make jealous another ba who is hungry
(...)
Death is my sight now,
Like the flood’s ebbing,
Like a man coming home from an expedition”**

(Fonte: ALLEN, J.P., *Middle Egyptian Literature. Eight Literary Works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p.337; p.355)

7- *Conto de Sinuhé*

7.1. B 15-23

“My giving a path to my feet downstream.
I touched the Ruler’s Walls,

made to bar the Asiatics.

I took up my crouch in a bush,

in fear that the watchmen on duty on the enclosure might see.

My making off at the time of dusk.

At dawn I reached Peten,

and landed at an island of the Great Black.

Thirst fell and surprised me,

so that I was seared, my throat dusty.

I said, "This is the taste of death.""

(Fonte: *Idem*, pp.70-72)

7.2. B 156-163

"Whichever god fated this flight,

may you become content and put me home.

Perhaps you are to let me see the place

my mind spends the day in

What is more important than interring my corpse

in the land you gave me birth in?

It means, come after, so that a good deed may happen

and the god give me contentment.

May he act in such a way as to improve the end

for one he has afflicted, whose mind is pained;

for one he has pressed into life on the desert.

So, if now it is that he has become content,

may he hear the prayer of one far away,

and turn the arm from where he has landed

to the place he got him from."

(Fonte: *Idem*, p.111)

7.3. B 199-204

“This decree reached me

as I was standing in the midst of my tribe.

When it was read to me, I put myself on my belly

and touched the ground.

I put it opened on my breast

and went around my camp, yelling,

“How was this done for a servant

whose mind went astray to strange countries?

And the determination that saved me from death has to be good,

for your ka is to let me my body's end at home.’”

(Fonte: *Idem*, p.123)

8 – *Instruções para Merikaré*

8.1. P 91

“Mais ce qui suit dit aussi pour les barbares.

Assurément, le vil Asiatique, c'est quelqu'un d'incommode

À cause de l'endroit où il se trouve,

Rare en eau, inaccessible par son abondante broussaille,

Alors que ses chemins sont difficiles du fait des montagnes.

Il ne réside pas dans un seul lieu,

Car la (recherche de) nourriture fait mouvoir ses pieds.

Il combat depuis le temps d'Horus.

Il ne peut vaincre, pas plus qu'il n'est vaincu.

Pas question qu'il annonce le jour du combat

Comme un vaineur que la collectivité a repoussé (?).”

(Fonte: VERNUS, P., *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Arles, Actes du Sud, 2010, p.191)

“Les hommes, le troupeau du dieu sont (fondamentalement) bien pourvus.

C’est à leur intention qu’il a créé ciel et terre

Après avoir repoussé l’avidité de l’eau.

C’est dans l’intention que vivent leurs narines qu’il a fait le souffle,

(Car) ce sont ses répliques, issues de ses chairs.

C’est à leur intention qu’il se lève dans le ciel.

S’il a fait pour eux les végétaux, le bétail, les oiseaux, les poissons, c’est pour les nourrir.

De même qu’il a tué ses ennemis,

De même il a anéanti ses enfants à cause de leur projet de faire rébellion.

De même qu’il fait la lumière à leur intention,

De même il fait son périple pour les voir,

En s’étant ménagé une cabine [*de la barque*] en retrait [*ou: autour*] d’eux.

Quand ils pleurent, il ne cesse d’être à l’écoute.

De même qu’il a fait pour eux un souverain grâce au parfum,

Un soutien voué à venir en soutien dans le dos du faible,

De même il a fait pour eux la magie comme arme

Pour repousser le coup de ce qui advient,

Ce à quoi on doit veiller de nuit comme de jour.

S’il a massacré des rebelles parmi eux,

C’est de la manière dont un home bat son fils à cause de son frère.

Le dieu connaît chaque nom.”

(Fonte: *Idem*, pp.194-195)

9 – *Ensinamento de Amenemope XXIV, 9-20*

“ Ne ris pas de l’aveugle ni ne te moque du nain,

Ni ne réduis à rien la condition du boiteux.

Ne te moque pas d’un home qui est dans la main du dieu,

Ne ne lui sois hostile jusqu’à l’agresser.

L'homme est argile et paille,

Le dieu est son bâtisseur.

Il démolit et (re)bâtit quotidiennement.

Il fait mille subalternes selon son caprice.

Et il fait de mille hommes des dirigeants,

Quand il est dans son heure de vie.

Combien heureux celui qui a atteint l'occident

En étant préservé dans la main du dieu."

(Fonte: *Idem*, pp.414-415)

10 – *Relato de Wenamun*

"He had the daybook of his forefathers brought and had it read before me. They found entered in his book a thousand *deben* of silver and all sorts of things. He said to me: "If the ruler of Egypt were the lord of what is mine and I were his servant, he would not have sent silver and gold to say: 'Carry out the business of Amun.' It was not a royal gift that they gave to my father! I too, I am not your servant, nor am I the servant of him who sent you! If I shout aloud to the Lebanon, the sky opens and the logs lie here on the shore of the sea! Give me the sails you brought to move your ships, loaded with logs for <Egypt>! Give me the ropes you brought ----.----- that I am to make for you for the sails of your ships; or the yards may be too heavy and may break, and you may die <in> the midst of the sea. For Amun makes thunder in the sky ever since he placed Seth beside him! **Indeed, Amun has founded all the lands. He founded them after having first founded the land of Egypt from which you have come. Thus craftsmanship came from it in order to reach the place where I am! Thus learning came from it in order to reach the place where I am! What are these foolish travels they made you do?"**

(Fonte: LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1976, pp.226-227)

“Alors Ré dit à Noun:

“Dieu aîné, d’où je suis venu à l’existence, et vous, ancêtres divins, voyez, les hommes issus de mon Oeil, ont formé des projets contre moi. Dites-moi ce que vous feriez à ce propos. Voyez, moi, je ne voudrais pas les tuer avant d’avoir entendu ce que vous en direz”

La Majesté de Noun dit alors:

“Mon fils, Rê dieu plus grand que celui qui l’a fait, plus venerable que ceux qui l’ont créé, reste assis sur ton trône. Grande est la terreur que tu inspires quand ton Oeil va contre ceux qui conspirent contre toi””

(Fonte: GUILHOU, N., *La Vieillesse des Dieux*, Montpellier, Publications de la Recherche – Université de Montpellier, 1989, pp.7-8)

12 – *Hino a Ptah do Papiro 3048 de Berlim*

12.1 III, 1-2

“qui s’engendré lui-même

alors que n’était venu à l’existence

rien de ce qui est venu à l’existence;

qui a façonné la terre selon le dessein de son coeur;

dont les manifestations sont venues à l’existence.

Tu es celui qui a mis au monde tout ce qui est, l’engendreur qui a créé les êtres”

(Fonte: BARUCQ, A.; DAUMAS, F., *Hymnes et Prières de l’Égypte Ancienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, pp.391-392)

12.2 IV, 5-6

“Tu as formé la terre;

tu as assemblé tes chairs,

tu as dénombré tes membres;
tu t'es trouvé unique ayant fait sa place,
dieu qui a fondu le Double-Pays.
Tu n'as pas eu de père qui t'ait engendré
quand tu vins à l'existence,
pas de mère qui t'ait enfanté.
Tu es ton propre Khnoum.
Pourvu de tout, sorti pourvu.”

(Fonte: *Idem*, p.394)

12.3 VIII, 1-2

“Allons, chantons pour lui [Ptah] des hymnes!
Lui qui a fondu les dieux, les hommes et tous les animaux,
Qui a créé tous les pays, les rivages et la Très-Verte
En son nom de formateur du Pays!

Allons, chantons pour lui des hymnes!
Lui qui a amené le Nil hors de sa caverne,
qui fait verdier l'arbre fruitier,
qui crée le nécessaire de ce qui sort sans cesse de lui,
en son nom de Noun vénérable!”

(Fonte: *Idem*, pp.399-400)

13 – *Papiro I-350 de Leiden*

13.1 Capítulo 10, 10-11

“Thèbes est la norme pour toute ville.
Eau et terre étaient en elle dès la première fois.
Lorsque le sable fut arrivé pour former terrains et champs,

**Pour faire venir à l'existence son sol sur la coline,
Alors le Pays vint à l'existence
Et les hommes vinrent à l'existence en elle (Thèbes)
Pour fonder toute ville en son nom authentique”**

(Fonte: *Idem*, pp.213-214)

13.2 Capítulo 80

**“L'Ogdoad fut ta première forme
jusqu'à ce que tu eusses accompli cela (la création?) demeurant seul.
Mystérieux était ton corps parmi les grands (dieux).
Tu étais caché (*imn*) toi-même comme Amon (*Imn*) qui est à la tête des dieux.
Tu as créé tes formes en To-Tjenen
pour donner naissance aux dieux primordiaux dans ton temps primordial.
Ta beauté fut dressée en tant que Kaméphis.
Tu t'es éloigné en habitant du ciel, toi qui demeures Rê.
Tu ne cesses de venir dans les pères qui créent leurs enfants,
créant un héritier bienfaisant pour tes enfants.
Tu commenças à venir à l'existence
alors qu'il n'y avait pas d'être mais que le Pays n'était pas vide de toi, la première
fois,
car tous les dieux viennent à l'existence après toi.”**

(Fonte: *Idem*, p.221)

13.3. Capítulo 90, 1-2

**“L'Ennéade est ton corps.
Chaque dieu uni à ton corps est ton image,
Tu t'es révélé le premier, tu as inauguré le commencement,
Amon (*Imn*) dont le nom est caché (*imn*) aux dieux,
Viellard plus ancien qu'eux,
To-Tjenen qui s'est formé lui-même en tant que Ptah.”**

(Fonte: *Idem*, pp.221-222)

14 – *Teologia Menfita* 48-55

“ The gods who came into being in Ptah:

Ptah-on-the-great-throne -----.

Ptah-Nun, the father who [made Atum].

Ptah-Naunet, the mother who bore Atum.

Ptah-the-Great is heart and tongue of the Nine [Gods].

[Ptah] ----- who bore the gods.

[Ptah] ----- who bore the gods.

[Ptah] -----.

[Ptah] ----- Nefertem at the nose of Re every day.

There took shape in the heart, there took shape on the tongue the form of Atum.

For the very great one is Ptah, who gave [life] to all the gods and their *kas* through this heart and through this tongue, in which Horus had taken shape as Ptah, in which Thoth had taken shape as Ptah.

Thus heart and tongue rule over all the limbs in accordance with the teaching that it (the heart, or; he, Ptah) is in every body and it (the tongue, or: he, Ptah) is in every mouth of all gods, all men, all creeping things, whatever lives, thinking whatever it (or: he) wished and commanding whatever it (or: he) wishes.

His (Ptah's) Ennead is before him as teeth and lips. They are the semen and the hands of Atum. For the Ennead of Atum came into being through his semen and his fingers. But the Ennead is the teeth and lips in this mouth which pronounced the name of every thing, from which Shu and Tefnut came forth, and which gave birth to the Ennead.”

(Fonte: LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, p.54)

15 – Relato cosmogónico patente num papiro demótico (“Fragment 2”, 5-9; 13-16)

“(…) [..... After] this, **Ptah took thought**

[....] **He fashioned some[e.....]. He [scatter]ed his seed.**

[.he]re(?). He came to be around them ..[.....]. Their time of appearance [occ]urred

[....] eight divinities out of them, four male[s with frog heads], and four females with heads

[of serpents..]. Ptah their father [ma]de(?) an assemblage/union(?), saying: Ou[r] lit[t]le imag]es. (...)

(...)

(...) **Here are their names: Amun, Amaunet, Heh, Hauhet, Kek, Kauket, Nun,**

[and Naunet]. These again are [the names] of the eight divinities. The name(s) of the four males [me]t at the four doors

[... The] name(s) of the four females met at the four do[ors] of the sky. Ptah their

[...] say/name (?) four. They said the name of the Primaeval O[cean] .. the la[nd(?) for(?) ev[er] lik[e]”

(Fonte: SMITH, M., *The Carlsberg Papyri 5. On the Primaeval Ocean*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies, University of Copenhagen-Museum Tusculanum Press, 2002, p.32)

16 – Inscrições parietais de Esna (Nº250.6-250.12)

“ **Autre hymne à Khnoum-Rê, le dieu du tour de potier, qui a organisé le pays par l’action de ses bras**; le dieu qui relie les éléments de l’être dans le sein maternel, le constructeur, quand il assure le bon état des deux oisillons, et quand il donne vie aux jeunes êtres par le souffle de sa bouche (...). **Il modela au tour les dieux et les**

hommes; il façonna les animaux, petits et grands, il fit aussi les poissons; il forma les mâles reproducteurs et mit sur terre les femelles. **Il organisa la course du sang dans les os, façonnant à l'intérieur de son atelier à la force de (ses) bras. Et voici que le souffle de vie imprégnait toute chose, cependant que le sang formait [...]** avec le germe dans les os, afin de constituer la matière première de (nouveaux) os. Il fit que la femme mette bas, quand son ventre a atteint le juste moment, afin d'ouvrir [...] à son gré. Il diminua les souffrances au gré de son cœur; il soulagea les gorges, donnant l'air à ceux qui respirent, afin d'animer de vie les jeunes êtres, à l'intérieur du sein maternel. Il fit croître les mèches de cheveux, il fit pousser la chevelure, modelant la peau sur les membres; il construisit le crâne, il modela le visage, afin de donner un aspect caractéristique aux figures (?): il fit s'ouvrir les yeux, il dégagait l'accès aux oreilles; il mit le corps en contact intime avec l'atmosphère; il fit la bouche pour manger, il constitua la denture pour mastiquer”

(Fonte: SAUNERON, S., *Les fêtes religieuses d'Esna*, Le Caire, IFAO, 1962, pp.95-97)

17 – *Histórias* de Heródoto

17.1. II. 158

“Psammetichus had a son Necos, who became king of Egypt. It was he who began the making of the canal into the Red Sea, which was finished by Darius the Persian. This is four days's voyage in length, and it was dug wide enough for two triremes to move in it rowed abreast. **It is fed by the Nile, and is carried from a little above Bubastis by the Arabian town of Patumus; it issues into the Red Sea (...)** In Necos' reign a hundred and twenty thousand Egyptians perished in the digging of it. During the course of excavations, **Necos ceased from the work, being stayed by a prophetic utterance that he was toiling beforehand for the barbarian. The Egyptians call all men of other languages barbarians.**

(Fonte: HERODOTUS, *Histories*, Vol.I. Books I-II, The Loeb Classical Library, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1975, pp.471-473)

17.2. II. 159

“Necos then ceased from making the canal and engaged rather in warlike preparation; some of his ships of war were built on the northern sea, and some in the Arabian Gulf, by the Red Sea coast: the landing-engines of these are still to be seen. He used these ships at need, and with his land army met and defeated the Syrians at Magdolous, taking the great Syrian city of Cadytis after the battle. He sent Branchidae of Miletus and dedicated there to Apollo the garments in which he won these victories. Presently he died after a reign of sixteen years, and his son Psammis reigned in his stead”

(Fonte: *Idem*, p.473)

17.3. II. 182

“Moreover, Amasis dedicated offerings in Hellas. He gave to Cyrene a gilt image of Athene and a painted picture of himself, to Athene of Lindus two stone images and a marvelous linen breast-plate, and to Here in Samos two wooden statues of himself, which stood yet in my time behind the doors in the great shrine. The offerings in Samos were dedicated by reason of the friendship between Amasis and Polycrates son of Aeces: what he gave to Lindus was for no friendship with any man, but because it is said that the temple of Athene in Lindus was founded by the daughters of Danaus, when they landed there in their flights from the sons of Egyptus. Such were Amasis’ offerings. **Moreover he was the first conquerer of Cpyrus, which he made tributary to himself”**

(Fonte: *Idem*, p.497)

18 – *De Iside et Osiride* 38 de Plutarco

“Of the stars the Egyptians think that the Dog-star is the star of Isis, because it is the bringer of water. They also hold the Lion in honour, and they adorn the doorways of their shrines with gapping lions’ heads, because the Nile overflows.

As they regard the Nile as the effusion of Osiris, so they hold and believe the earth to be the body of Isis, not all of it, but so much of it as the Nile covers, fertilizing it and uniting with it. From this union they make Horus to be born (...).

The outmost parts of the land beside the mountains and bordering on the sea the Egyptians call Nephthys. This is why they give to Nephthys the name of “Finality” and say that she is was the wife of Typhon. Whenever, then, the Nile overflows and with abounding waters spreads far away to those who dwell in the outermost regions, they call this the union of Osiris with Nephthys, which is proved by the upspringing of the plants. (...) So Isis gave birth to Horus in lawful wedlock but Nephthys bore Anubis clandestinely. However, in the chronological lists of the kings they record that Nephthys, after her marriage to Typhon, was at first barren. If they say this, not about a woman, but about the goddess, they must mean by it the utter barrenness and unproductivity of the earth resulting from a hard-baked soil”

(Fonte: PLUTARCH, *Moralia*, Volume V, The Loeb Classical Library, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1999, pp.91-95)